MARTIN HEIDEGGER



TIMPUL IMAGINII LUMII

Martin Heidegger

Timpul Imaginii Lumii



Colecția cărților de seamă

Redactor: Liviu Stroia

Editura Paideia, 1998
Şos. Ştefan cel Mare nr. 2, sector 1
71216 Bucureşti, România
tel. : (00401) 210.45.93, fax: (00401) 210.69.87
Str. Gen. Berthelot nr. 41, sector 1
tel. : (00401) 311.35.31

escrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
HEIDEGGER, MARTIN
Timpul Imaginii Lumii / Martin Heidegger. - Bucureşti:
aideia, 1998
154p. ; 17 cm. - (Colecţia cărţilor de seamă)
Tit. orig. (ger) : Die Zeit des Weltbildes
Bibliogr.
SBN 973-9368-33-6

Martin Heidegger

Timpul imaginii lumii

Traducere din limba germană,
studi introductive și adnotări
de **Andrei Timotin**

PAIDEIA

Preliminar

Tratatul pe care îl propunem astăzi cititorului român ilustrează, în întregul operei lui Heidegger, poziţia ocupată de acea parte a ei care nu a beneficiat de o atenţie exegetică majoră. Probabil că tratatul *Timpul imaginii lumii* (1938) ar avea, în aceste împrejurări, de trecut două probe de lectură: înainte de toate, de surmontat acea inerţie care ne determină să abdicăm în faţa unei percepţii larg răspândite, percepţie al căror izvor se află, probabil, în comoditatea propriilor noastre reacţii imediate ori în confortul trierii. O astfel de percepţie ne indică faptul că tot ceea ce gânditorul german a avut efectiv de spus a fost concentrat în cele peste zece volume publicate în timpul vieţii şi că revine sarcina unui număr restrâns de exegeţi ai operei sale de a urmări cu îndărătnicie apariţia an de an, începând cu 1976, a îngrijitelor volume din monumentala *Gesamtausgabe*, cuprinzând regulatele prelegeri şi conferinţe ale lui Heidegger, care reiau într-un mod didactico-sistematic ceea ce se află deja cuprins în scrierile antume.

Presupunând trecută această etapă, lectorul ar putea constata că tratatul de faţă nu constituie de fapt o astfel de prelegere şi că el face parte dintr-una dintre puţinele culegeri pe care Heidegger le-a publicat încă din timpul vieţii, *Holzwege*. Dacă el a meritat o astfel de consideraţie din partea autorului, atunci ce l-a determinat să refuze a mai reveni ulterior asupra tematicii avute aici în vedere? Cum s-a decantat şi în ce direcţie s-au canalizat reflecţiile care fac obiectul acestui tratat? Aceste întrebări ne pot face, fireşte, să bănuim că elucidarea lor va avea repercusiuni şi se va face resimţită la nivelul întregii opere, către perspectiva căreia ţintim, de altminteri, să răzbatem şi numai în raport cu care ea ar putea fi într-adevăr corectă.

Timpul imaginii lumii este rodul târziu al reflecţiilor desfăşurate de Heidegger, pe o durată de aproape un deceniu, referitor la fiziologia ştiinţei antice, a fundamentelor filosofice în care ea s-a deplasat şi a modului în care a fost transfigurată de percepţia ulterioară, transfigurare care a permis emergenţa ştiinţei medievale şi, în urma unei alte modificări elementare, a celei moderne. Aceste reflecţii, cristalizate în câteva prelegeri, în proiectul *Vom Ereignis* şi în primul rând, în *Die Frage nach dem Ding*, au fost însă completate, în cadrul conferinţei din 1938 – redactată ulterior prin adăugarea notelor sub forma unui tratat – prin anexarea unor consideraţii cu totul noi în raport cu preocupările anterioare legate de ştiinţa antică şi medievală, consideraţii ce privesc o sistematică a elementelor definitorii ce caracterizează lumea modernă. În aceste consideraţii germinează deja, celebrele reflecţii ulterioare asupra tehnicii. Întregul parcurs al gândirii lui Heidegger în perioada postbelică devine mai comprehensibil şi mai lesne de urmărit din perspectiva polarităţii interne pe care o activează acest tratat, sincronic şi diacronic, îngăduind să se întrezărească cinetica şi extrema organicitate a unei reflecţii clasată adeseori drept abruptă, rigidă, etanşă.

Timpul imaginii lumii va servi, probabil, atunci drept un instrument exemplar şi elocvent pentru modul în care o receptare *integrală*, atât cât este în prezent cu putinţă, a operei lui Heidegger, ar putea fi pregătită şi favorizată. Nimic nu ni s-a părut mai preţios în aceste condiţii decât necesitatea unei perspective *istorice* asupra *totalităţii* prelegerilor publicate până acum, perspectivă care, desfăşurată într-un mod adecvat, departe de a ignora conţinutul propriu-zis şi morfologia internă a operei, constituie după părerea noastră, singura cale de acces la integralitatea acesteia, în măsura în care procesul de coagulare al acestei morfologii este unul sinuos şi complex, iar morfologia însăşi a gândirii lui Heidegger, în forma statornicită în scrierile sale târzii, nu poate fi gândită decât ca rezultat al acestui proces, care în mod evident, este unul istoric.

I. MARTIN HEIDEGGER. ISTORIC (1910-1925)

Am recurs mai întâi la o expunere succintă, înlesnită şi poate justificată de publicarea recentă a câtorva dintre prelegerile timpurii, a parcursului unei perioade mai puţin cunoscută şi accesibilă, anume cea cuprinsă între 1910 şi 1925, între înscrierea la seminarul teologic din Freiburg şi plecarea la Marburg, ca profesor *extraordinarius*, anticipând faptul că o astfel de incursiune preliminară ar putea conduce, în câteva privinţe, cel puţin la reformularea mai adecvată a unor probleme exegetice majore.

Începuturile pregătirii universitare a tânărului Heidegger se află înnodate în toamna anului 1909, atunci când, în vârstă de douăzeci de ani, el solicita admiterea la seminarul teologic din Freiburg. Părinţii nu îi pot susţine financiar studiile iar bursa primită până atunci este reînnoită doar cu condiţia pregătirii teologice, pe care, ca urmare, Heidegger o începe în semestrul de iarnă 1909/10. Un singur profesor la Freiburg îi va trezi însă o atenţie aparte în cadrul pregătirii sale logice şi îi va orienta preocupările. Numele său este Carl Braig. Heidegger studiază în acea perioadă tratatul său *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (1896), care îl va introduce în interiorul unei bogate tradiţii ontologice şi al unei noi discipline.

Mai mult decat atât, Braig îl va atrage, în afara convergenţei filosofice, datorită atitudinii sale *antimoderniste.* Antimodernismul însemna pe atunci disputa purtată împotriva spiritului ştiinţific dominator, a pozitivismului, umanismului şi evoluţionismului, toate fiind susţinute în egală măsură de mirajul funest al progresului. Această luptă condusese însă, în mai multe rânduri deja, la atitudini nedefinite, manifeste în variile forme ale obscurantismului, pentru ca Heidegger să i se poată alătura necondiţionat. El aflase însă în persoana lui Braig o înţelegere echilibrată, deşi polemică, a modernităţii, în care se aflau înmănunchiate propriile sale aspiraţii. În aşa numitul agnosticism al ştiinţei moderne, Braig descifra pe atunci formele retrase, inconştiente şi primitive pe care credinţa, niciodată complet eludată, le îmbrăca în concepţiile din care se nutrea ştiinţa modernă: credinţa în progres, în legile economice şi istorice, în evoluţia şi exactitatea ştiinţei.

Autonomia subiectului ca trăsătură esenţială a modernităţii este una din temele preferate ale lui Braig iar ea va face, de asemenea, peste ani, obiectul reflecţiei lui Heidegger (o reflecţie evident alimentată de alte date şi alte intenţii). De altfel, nu este singura temă comună. În genere, dificil de precizat ce anume apropie observaţiile critice ale lui Braig de filosofia, confluentă în câteva preferinţe tematice, a lui Heidegger. În afara unei suprapuneri a orientării reflecţiei, deosebirea este, fără îndoială, considerabilă şi neechivocă.

Totuşi, pe acest teren, ispititor şi polemic, al luptei antimoderniste, va avea loc debutul, incisiv şi deloc nesigur, al tânărului Heidegger, printr-o susţinută activitate publicistică în «Der Akademiker», între 1910 şi 1912. El este, de asemenea, membru în «Gralsbund», grupare strict antimodernistă a tinerei mişcări catolice, al cărei mentor era vienezul Richard von Kralik şi care lupta pentru renaşterea unei credinţe catolice pure şi unitatea romano-catolică a naţiunii germane, definirea ei politică

fiind încadrată de ceea ce se numea pe atunci «Mitteleuropa-Konzeption«. În aceeaşi perioadă, patriotismul local din Meßkirch, oraşul natal al lui Heidegger, conserva cu veneraţie amintirea renumitului predicator al curţii, Abraham a Sancta Clara (1644-1709), prin articole publicate în presa locală şi prin mici festivităţi organizate cu prilejul zilei sale de naştere. De la începutul secolului, această revigorare patriotică a tradiţiei era însoţită şi de o bine conturată trăsătură polemic-ideologică. Antimoderniştii din sud-estul Germaniei adoptaseră figura sa drept simbol în cadrul polemicii împotriva curentului liberal al catolicismului, desoperind la călugărul augustinian mărturia unei tradiţii venerabile a luptei împotriva vieţii corupte a oraşului, a avântului intelectual care nu se nutrea din învăţăturile Bisericii şi nu mai puţin împotriva dezordinii şi risipei ce frământau Reich-ul.

În numărul din martie 1910 al lui «Der Akademiker», Heidegger publică o dare de seamă asupra vieţii scriitorului danez Johannes Jorgensen, înfăţişând drumul dezvoltării sale intelectuale, care îl va conduce de la tezele darwinismului la catolicism, cale ce îi apare drept exemplară pentru parcurgerea rătăcirilor şi tentaţiilor modernităţii către liniştea credinţei creştine, în speţă, catolice. De asemeni, într-o recenzie a cărţii lui F.W. Foerster, *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche*, tânărul student în teologie polemizează împotriva caracterului impresionist şi echivoc al dispoziţiilor personale ce nu corespund unui conţinut definit, manifeste de pildă în conceptul de «personalitate» care caracterizează cultura modernă, împărtăşind astfel acelaşi realism al credinţei care îl caracteriza şi pe Braig. Toate aceste aprecieri se orientează, afirmă Heidegger, după necesităţile vieţii, în vreme ce adevărul dimpotrivă, este cel care contrazice, provoacă şi transformă. Pioşenia sentimentului, protestant-pietistă, în modul în care o teoretiza Schleiermacher, nu va putea constitui astfel decât o recunoaştere a subiectivismului modern, recunoaştere pe care

Heidegger o contrapune însă, în mod absolut, credinţei autentice, care, departe de a fi un comfort sentimental, implică o reală exigenţă şi o uriaşă provocare.

Rigorismul credinţei catolice întâlneşte în pregătirea tânărului student în teologie stabilul şi exactitatea formelor logice. Iată ce scrie el însuşi asupra lor: „O logică riguroasă, glacială, contrazice spiritul sensibil modern. «Gândirea» nu poate să se mai lase constrânsă în limitele mereu neclintite ale principiilor logice. Gândirii logice riguroase, care se închide ermetic faţă de orice influenţă afectivă venită din partea sentimentului, întocmai precum şi fiecărei activităţi autentice, lipsite de prejudecăţi ştiinţifice, îi este propriu un anumit fond al forţei etice, artă a îndepărtării şi înstrăinării de sine."[1]

În 1907, Conrad Gröber îi dăruieşte lui Heidegger, elevul său, *Disertaţia* lui Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles*. Împrejurare fericită, având în vedere faptul că Franz Brentano, nepotul scriitorului romantic Clemens Brentano, era un filosof care subordona, ca preot catolic, filosofia credinţei, fapt ce a înrâurit pătrunderea sa în mediile teologice, dar care era în acelaşi timp şi maestrul lui Husserl, părintele fenomenologiei. Prin Brentano, Heidegger îl va descoperi pe acesta din urmă, *Logische Untesuchungen* ajungând în scurtă vreme, după cum el însuşi o va mărturisi, aproape o carte de cult, dar în acelaşi timp, prin adâncirea ei, va rămâne pentru mult timp de atunci înainte legat de gândirea lui Aristotel, a cărei interpretare fenomenologică o va oferi, în câteva deja celebre prelegeri, un deceniu mai târziu.

După trei semestre petrecute în seminarul teologic, semestre de activitate intensă şi lecturi febrile, Heidegger se îndreaptă în februarie 1911 către casa părintească din Meßkirch pentru câteva săptămâni de linişte, în vreme ce superiorii săi din Freiburg

---

1 *apud* R. SAFRANSKI, *Martin Heidegger*,1994, p. 39sq

împărtăşesc impresia că slaba constituţie a tânărului student în teologie nu este îndeajuns de stabilă pentru serviciul bisericesc. Heidegger rămâne întreaga vară la Meßkirch şi decide să abandoneze seminarul şi mediul catolic. În semestrul de iarnă 1911/12 el se înmatriculează la Facultatea de Ştiinţe ale Naturii, la disciplinele matematică, fizică şi chimie, continuându-şi însă cu ardoare studiile filosofice. Lucrările sale, încheiate în 1911, *Das Realitätproblem in der modernen Philosophie* şi *Neuere Forschungen über Logik*, apar în anul următor în «Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» şi, respectiv, «Literarischen Rundschau«. De acum înainte, ele nu vor mai fi publicate în organe confesionale, iar Heidegger însuşi nu va mai privi activitatea sa din interiorul catolicismului. O mărturiseşte de altfel, lui Josef Sauer, profesor de istoria artei şi arheologie creştină, editor al «Literarischen Rundschau» şi lui Laslowski, un prieten mai vechi care studia la Freiburg.

În anul ce a urmat abandonării studiului teologic, Heidegger trăieşte datorită sumei împrumutate de la Laslowski şi din mica bursă acordată de Universitatea din Freiburg. În vara lui 1913 promovează în Filosofie cu tema: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, unde este valorificată îndelungata aprofundare a *Cercetărilor logice*, în care Heidegger descoperea o pledoarie energică a punctului de vedere al logicii împotriva relativităţii psihologice, respectiv deosebirea dintre actul psihic şi conţinutul logic, nodul gordian al problemei psihologismului. Alături de Husserl, Heidegger descoperă împreună cu Rickert şi Lask, în sfera logicităţii pure, metafizicul şi supraindividualul care contrazice toate încercările de relativizare prin biologie şi psihologie. Autorii vizaţi în polemică: Theodor Lipps şi Wilhelm Wundt, care încercau o explicare a logicului din interiorul psihologiei. În această confruntare directă cu perspectiva psihologismului, Heidegger reflectează asupra semnificaţiei unui fapt: gândirea ca act psihic are nevoie de timp, în vreme ce

conţinutul logic al gândirii este independent de acesta. Să notăm că Heidegger este interesat în aceeaşi perioadă de problema spaţiului şi timpului în fizica modernă.

La 26 iulie 1913, Heidegger îşi susţine examenul de diplomă, obţinând calificativul *summa cum laude* şi îşi manifestă dorinţa de a se consacra în continuare studiilor sale logice. El va apela la sprijinul unei unei burse (Schätzler-Stipendium) înfiinţate în 1901 în onoarea lui Thoma d'Aquino: «Stiftung zu Ehren des heiligen Thoma von Aquin», adresând o scrisoare-cerere către sinodul episcopal din Freiburg. În scrisoarea de aprobare, acordarea bursei este însoţită de încrederea respectării spiritului filosofiei tomiste şi, în genere, a scolasticii, de care Heidegger se va apropia cu o mereu reînnoită aplecare până în vara anului 1916. Aceasta dacă ţinem cont de mărturia sa din 1915, potrivit căreia, el desemna încă interpretarea gânditorilor medievali drept activitatea sa viitoare. În acelaşi timp, rămâne însă permanent un contemporan, percutant şi polemic, opunându-se alături de, deşi nu întotdeauna împreună cu maestrul său, Rickert, filosofiei moderne a vieţii, în speţă, lui Dilthey, Bergson şi Scheler. Proaspătul doctor în filosofie îşi susţine lucrarea de *Habilitation*: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, care îi va oferi posibilitatea de a candida pentru ocuparea postului de profesor al catedrei de filosofie catolică la Freiburg. Va începe, însă, războiul. Heidegger este înrolat în octombrie 1914, dar se va întoarce la Freiburg în aceeaşi toamnă datorită durerilor de inimă, rămânând la masa sa de lucru şi adâncindu-se în dezbaterile nominalismului Evului Mediu. În vremea războiului lucrează la o disertaţie privitoare la esenţa conceptului de număr, bazându-se pe un text al lui Scotus: *De modis significandi sive Grammatica speculativa*.

Habilitation ia sfarşit în 1915 prin prelegerea: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, iar în primăvara anului viitor pregăteşte pentru tipar lucrarea sa despre Scotus. Acestei lucrări Heidegger îi adaugă însă un ultim capitol, din care, surprinzător,

răzbate o voce necunoscută, ce afirmă întrepătrunderea dintre problemele logicii şi faptele concrete în acţiunea istorică. În această perioadă are loc o transformare profundă în articularea gândirii lui Heidegger, articulare care nu survine întamplător în mijlocul unei atente lecturi a lui Hegel şi a lui Dilthey.[1] De observat însă că Heidegger îl descoperă pe Hegel nu prin neohegelianism şi prin problemele metodologico-epistemologice pe care el le ridica atunci, ci mai curând prin intermediul teologiei speculative. Heidegger înfăţişează filosofia nominalistă ca pe o încercare de a gândi transcendentul nu numai în divin, în *Jenseits*, ci şi în realitatea nemijlocită. Fiecare fiinţare este în sine, potrivit acestei înţelegeri, ceva inepuizabil şi care nu poate fi redus în termenii obiectivităţii la realitatea unui obiect, *Gegenstand*, observaţie care nu va rămâne fără ecou în gândirea de mai târziu a filosofului german.

În iunie 1916 speranţele de a ocupa catedra de filosofie catolică la Freiburg se spulberă, iar cariera universitară a lui Heidegger este pusă din nou sub semnul întrebării. În vara aceluiaşi an Heidegger o cunoaşte pe Elfride Petri, cu care se va căsători în martie 1917. Prin venirea lui Husserl la Freiburg în 1916, centrele recentei mişcări fenomenologice devin trei la număr. Freiburg înlocuieşte practic focarul iniţial din Gottingen, unde Husserl profesase din 1901 până în 1915 şi se alătură celui din München, unde activau Max Scheler şi Alexander Pfander.

---

[1] cf. *Frühe Schriften, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Klostermann, 1972, pp. 352 şi urm: „În filosofia spiritului viu (lebendigen Geistes), a iubirii desăvârşită în faptă (der tatvollen Liebe), a veneratei Divinităţi interioare, al cărei cel mai general punct de reper poate fi doar indicat, se află mai cu seamă una dintre tendinţele fundamentale ale teoriei înfăţişate a categoriilor înaintea marii sarcini a unei lămuriri principiale în privinţa sistemului unui *Weltanschauung* istoric, impunător prin abundenţă ca şi prin adâncime, prin abundenţa trăirii precum şi prin formarea conceptelor, care a asimilat în sine toate problemele filosofice fundamentale de până atunci, odată cu Hegel."

Întâlnirea dintre Heidegger şi Husserl are în sfârşit loc. În ultimele săptămâni ale anului 1917 au loc mai multe convorbiri, ce vor fi continuate mai apoi prn schimburi regulate de scrisori cordiale. În ianuarie 1918, Heidegger este din nou înrolat în serviciul militar, perioadă în care intuiţiile sale se cristalizează, după cum o dovedesc scrisorile adresate lui Husserl şi Elisabethei Blochmann. Heidegger aşteaptă cu nerăbdare întoarcerea la masa de lucru. Ea se va petrece un an mai tarziu iar prima prelegere ţinută după război, în primăvara lui 1919, ca *Privatdozent*, poartă titlul: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Într-o scrisoare adresată în această perioadă lui Engelbert Krabs, profesor de dogmatică catolică, Heidegger mărturiseşte că ideea unui sistem filosofic al catolicismului îi apare problematică, în vreme ce dimpotrivă, creştinismul şi metafizica dobândesc pentru el un sens nou. În prelegerea intitulată *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, proiectată pentru semestrul de iarnă 1918/19 şi rămasă neconcretizată, această intenţie era deja prezentă. Mistica medievală, ca formă de expresie a trăirii religioase, îi serveşte la evidenţierea substratului metafizic care se află la baza fenomenului istoric, a vieţii religioase efective. Rezultatul avut în vedere îl constituie o investigare fenomenologică a conştiinţei religiose.

Faptul nu este surprinzător. În anii care urmează, preocupările lui Heidegger se îndreaptă din ce în ce mai decis către fenomenologia religiei, preocupări care îşi află prima lor expresie în prelegerea introductivă din iarna lui 1920.[1] Cunoaşterea speculaţiilor teologice ale Evului Mediu şi lectura repetată a lui

---

[1] Atât prelegerea introductivă, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, cât şi notele pentru prelegerea dedicată misticii medievale, alături de interpretarea cărţii a X-a a *Confesiunilor* în vara lui 1921 au fost reunite şi publicate în 1995, la Vittorio Klostermann (GA Bd. 60). sub

Luther îl orientează pe Heidegger în aceeaşi direcţie pe care o adoptaseră, cu mijloace diferite, Kierkegaard şi înaintea lui, Overbeck. Tuturor le este comună convingerea că istoria creştinismului reprezintă un declin al experienţei religioase din perioada primelor comunităţi creştine şi că recuperarea mesajului originar, nealterat, al acestui creştinism timpuriu de sub multiplele deformări teologice şi speculative introduse prin intermediul tradiţiei nu este posibilă decât printr-o reîntoarcere la sursele prime, apostolice, ale vieţii religioase creştine. Heidegger o va numi pe aceasta din urmă *faktische Lebenserfahrung*, experienţă efectivă a vieţii creştine şi va încerca să o recupereze din materia surselor apostolice (în speţă, cele două Epistole către Tessaloniceni ale Apostolului Pavel), obţinând apoi sensul ei unic, ca indiciu orientativ, *formal*. Rezultatul investigării este de asemenea comun. Creştinismul originar se află înrădăcinat în orientarea eshatologică, iar mărturia exemplară luată în considerare este şi de această dată I. *Tess*. 4.13. Istoria, prezentă subit în articularea gândirii lui Heidegger începând cu 1915, este transferată comparabil într-un registru secund, al inautenticităţii. Ocultarea mesajului încifrat în experienţa creştină arhaică de-a lungul tradiţiei milenare a creştinismului întregeşte ceea ce filosoful german avea să numească mai târziu *Seinsvergessenheit*, uitarea fiinţei, uitarea prezenţei lui *este* din fiecare fiinţare. Complementaritatea este cu atât mai evidentă cu cât deturnarea în tradiţia creştină a experienţei originare a temporalităţii manifestă în orientarea eshatologică este întregită de nereceptarea în istoria metafizicii a

---

titlul *Phänomenologie des religiosen Lebens*. Din păcate, cu excepţia lucrării lui Pöggeler, nici una dintre monografiile care abordează această perioadă de studiu a lui Heidegger, inclusiv recenta şi copioasa lucrare a lui Safranski, nu beneficiază de o cercetare proprie a manuscriselor, ocolind, ca urmare, o parte importantă şi constitutivă a gândirii filosofului german.

unei alte înţelegeri originare a temporalităţii, ca maturaţie şi desăvârşire, în originile filosofiei eline, la Anaximandru.[1]

Această investigare a experienţei vieţii religioase creştine are în continuare ca rezultat prelegerea *Augustinus und der Neuplatonismus*, din vara anului 1921, în care Heidegger întreprinde o interpretare fenomenologică a cărţii a X-a a *Confesiunilor* lui Augustin. Cercetarea vieţii religioase conduce la descifrarea naturii ei elementare, care este aceea de convertire şi renaştere, iar descripţia sistematică a funcţiilor acestei experienţe fundamentale şi originare se află la baza mult mai cunoscutei analitici sistematice din *Sein und Zeit*. Aceeaşi modalitate de decriptare Heidegger o va aplica şi în ceea ce îl priveşte pe Aristotel, a cărui receptare este mutilată, de asemenea, de straturile dense ale comentariilor şi interpretărilor şi cu a cărui înţelegere a fiinţei, Heidegger se familiarizase cu un deceniu în urmă, încă din timpul lecturii cărţii lui Brentano. Rezultatul acestei reflecţii îl constituie prelegerea introductivă din iarna lui 1921.

În 1922, posibilitatea unui extraordinariat la Marburg, întrevăzută cu doi ani înainte, devine acum actuală. Impresia puternică pe care o răspândesc prelegerile tânărului asistent al lui Husserl, îl determină pe Paul Natorp, maestrul şcolii neokantiene de la Marburg, să-i scrie în septembrie 1922 lui Husserl, interesându-se de Heidegger. În aceeaşi toamnă, textul prelegerii *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* ia drumul Marburgului. Natorp şi Hartmann, de asemenea, sunt impresionaţi. Catedra din Göttingen se interesează şi ea de

---

[1] Este surprinzător de constatat că Pöggeler, singurul avizat, nu a fost tentat să raporteze atitudinea lui Heidegger faţă de istoria creştinismului la perspectiva sa filosofică de mai târziu, în afara unui succint comentariu aditiv, în care el remarcă neeludarea de către reflecţia ulterioară a lui Heidegger a problemei relaţiei gândirii cu temporalitatea şi a caracterului indisponibil, originar, al fizionomiei viitorului (cf. PÖGGELER, 1967, p. 49sq).

Heidegger. La 18 iunie 1923 Heidegger primeşte însă *extraordinariatul* la Marburg, cu statura şi drepturile unui *ordinarius*. Modalitatea lui Heidegger de abordare a tradiţiei metafizice îşi găseşte auditori din ce în ce mai receptivi. Deconstrucţia critică a conceptualismului în care evolua ştiinţa modernă, teoretizată în introducerea prelegerii dedicate lui Aristotel, este înţeleasă astfel într-o măsură tot mai largă ca o reconstrucţie, manifestă direct în tentativele sistematice de hermeneutică a tradiţiei metafizice şi în dorinţa de reînnoire a fenomenologiei.

Rudolf Bultmann, renumitul teolog şi istoric al creştinismului, descrie într-o scrisoare către Löwith din august 1925 participarea lui Heidegger la seminarul teologic din Marburg, unde acesta din urmă se afla aplecat asupra lui Luther şi a scolasticii Evului Mediu, a căror excepţională cunoaştere, după mărturia sa, o dovedeşte. Acesteia din urmă i se adaugă o aprofundare particulară a teologiei moderne, a lui Herrmann, Gogarten şi Karl Barth, fapt ce înrâureşte perceperea gândirii sale din interiorul teologiei protestante. Heidegger s-a îndepărtat însă explicit şi decis de această orientare, chiar dacă sau mai ales atunci când aceştia din urmă şi mai ales Bultmann s-au arătat interesaţi de înţelegerea sa.

Încă o vreme de aici înainte Heidegger îl va considera pe Husserl maestrul său, deşi deosebirile dintre ei erau deja, oricui l-ar fi ascultat ori lecturat, mai mult decât evidente. Scrisorile adresate lui Karl Jaspers în această perioadă descoperă un Heidegger conştient de covârşitoarea sa misiune ca filosof, tot astfel după cum ultima prelegere ţinută la Freiburg, în vara lui 1923, *Ontologie*, îl înfăţişează, în aceeaşi măsură, convins de amploarea şi originalitatea propriului demers. Este, de asemenea, perioada în care, aprofundând înţelegerea grecească antică a naturii, va descoperi şi asimila însemnătatea concepţiilor lui Aristotel despre ἐπιστήμη, ἐνεργεία, δύναμις sau τέχνη, în

prelegeri ca *Platon: Sophistes* (WS 1924/25) sau mai târziu, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), care vor constitui temelia reflecţiilor sale asupra ştiinţei din deceniul următor.

BIBLIOGRAFIE

Jeffrey BARASH, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Phaenomenologica 102, Martinus Nijhoff, 1988;

Walter BIEMEL & Hans SANER (ed.), *Briefwechsel Martin Heidegger – Karl Jaspers*, Frankfurt am Main – München, 1990;

Carl BRAIG, *Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen?*, în Dieter THOMA (ed.), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt am Main, 1990;

Hans-Georg GADAMER, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt am Main, 1977;

Hans-Georg GADAMER, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, în *Kleine Schriften* I, Tubingen, 1967;

Wolf-Dieter GUDOPP, *Der junge Heidegger*, Frankfurt am Main 1983;

Ulrike HASS, *Militante Pastorale. Zur Literatur der antimodernen Bewegung*, München, 1993;

Karl LOWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt am Main, 1989;

Hugo OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main – New York, 1988;

Hugo OTT, *Edmund Husserl und die Universität Freiburg*, în Hans SEEP (hrsg.),*Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, Freiburg, 1988;

Otto PÖGGELER, *La pensée de Martin Heidegger; un cheminement vers l'être*, trad. M. Simon, ed. fr. Aubier – Montaigne, 1967;

Otto PÖGGELER, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg, 1992;

Rudiger SAFRANSKI, *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, München – Wien, 1994.

II. DIE ZEIT DES WELTBILDES

ISTORIE, STRUCTURĂ, SINTAXĂ

II. 1. ISTORIA

În prima parte a prelegerii ţinute la Freiburg în semestrul de iarnă 1935/36 şi care poartă titlul *Die Frage nach dem Ding,*[1] Heidegger examina modurile diferite prin care «lucrul» (Ding) poate fi afirmat, potrivit determinării curente, ştiinţifice şi filosofice. Partea a doua a prelegerii este dedicată aceleiaşi întrebări privitoare la «lucru», dar sfera întrebării este de această dată restrânsă la «Critica raţiunii pure» a lui Kant şi la terenul istoric care a pregătit apariţia ei. Această ultimă problematică îl conduce nemijlocit către cea a apariţiei ştiinţei naturii în epoca modernă, asupra căreia reflecţia sa se va îndrepta până către sfârşitul anului 1938, când a fost redactată conferinţa *Die Zeit des Weltbildes,*[2]

---

1 *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre den transzendentalen Grundsätzen* (Freiburger Vorlesung WS 1935/36), Max Niemeyer, Tubingen, 1975.

2 Asupra interdependenţei acestor două problematici se poate consulta H. DECLÈVE, *Heidegger et Kant*, Phaenomenologica 40, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 251-293.

În această perioadă, reflecţia lui Heidegger este orientată însă, cel puţin la fel de insistent, de o altă tematică: anume cea provocată de gândirea lui Nietzsche, prelegerile succesive care îi sunt dedicate depunând mărturie pentru prezenţa unei apropieri care se va răsfrânge în afara marginilor deja obişnuitei reconstrucţii a tradiţiei filosofice. Exerciţiul hermeneutic, mereu adâncit, preia un obiect de studiu, lărgit de la an la an, pentru a-i regândi importanţa şi poziţia în interiorul istoriei metafizicii. Această apropiere de Nietzsche va produce însă o influenţă aparte: ea se desfăşoară în cel puţin două privinţe pe care le considerăm esenţiale, consecinţe ale unei stranii şi dificil descifrabile identificări a lui Heidegger cu destinul lui Nietzsche.

În 1889, anul prăbuşirii, Nietzsche împlinea patruzeci şi cinci de ani. Heidegger atingea aceeaşi vârstă în 1934. Începând cu iarna lui 1936 îşi începe la Freiburg prelegerile dedicate gândirii lui Nietzsché (care alcătuiesc nu mai puţin de cinci volume susbstanţiale). Este vorba în primul rând de trei prelegeri consecutive expuse până în anul 1939,[1] prelegeri în care Heidegger preia tatonant şi insistent gândul «voinţei de putere» (interpretat odată sub raportul «artei», *Kunst*, iar altădată sub cel al «cunoaşterii», *Erkenntnis*) şi cel al «eternei reîntoarceri» din scrierile lui Nietzsche pentru a-l atrage într-o permanentă conexiune cu istoria metafizicii şi a-l defini în multiple modalităţi ca final al acestui parcurs. De asemenea, între 1936 şi 1938 aşterne

---

1 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Freiburger Voorlesung WS 1936/37), GA Bd. 43, Klostermann, 1985 (I. Ausgabe, *Nietzsche*, Bd. I, Verlag Gunther Neske, Pfullingen, pp. 11-254); *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendlandischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (Freiburger Vorlesung SS 1937), GA Bd. 44, Klostermann, 1986 (I.Ausgabe: *Nietzsche*, Bd. I, pp. 255-472); *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Freiburger Vorlesung SS 1939), GA 47, Klostermann, 1989 (I. Ausgabe, *Nietzsche*, Bd. II, pp. 1-386).

pe hârtie fragmentele care vor constitui lucrarea, publicată abia la treisprezece ani de la moartea sa, de către Friedrich-Wilhelm von Hermann, în 1989, sub titlul *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*)[1], replică intenţionată şi conştientă a volumului impresionant de note care alcătuiesc proiectul pentru *Wille zur Macht* al lui Nietzsche. Aceste scrieri cuprind comprimate, lapidar şi decis, elementele fundamentale ale gândirii lui Heidegger. Sunt reflecţii pe care Heidegger nu le-a destinat publicării, aşa cum la rândul ei, *Wille zur Macht* a rămas necunoscută între manuscrisele lui Nietzsche şi a fost publicată abia după moartea sa.

Paragraful §5 din *Vom Ereignis* poartă titlul *Für die Wenigen – Für die Seltenen* «Pentru cei puţini – pentru cei rari», care aminteşte desigur de *Fur Alle und Keinen*, aşezat pe frontispiciul cărţii lui Zarathustra. Asemenea lui Nietzsche, Heidegger evadează din propria contemporaneitate şi scrie pentru «cei care vor veni», *Die Zu-Kunftigen*, care este de altfel titlul unui întreg capitol, al şaselea. În sfârşit, paragraful §105 se numeşte *Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche*, Heidegger încercând să determine orientarea istoriei metafizicii pornind de la unitatea acestei triade.

Proiecţia acestei identificări se desfăşoară apoi în propria reflecţie a lui Nietzsche asupra ştiinţei. După părăsirea Facultăţii, părăsire căreia Heidegger îi oferă un sens istoric, Nietzsche întreprinde o serie de reflecţii filosofice şi critice asupra ştiinţei, mai cu seamă asupra filologiei. Heidegger, rector pentru un an, părăseşte în februarie 1934 Universitatea pentru a se retrage şi a reflecta, la rândul său, asupra ştiinţei epocii moderne (a fizicii în special), pornind de la interpretarea scrierilor kantiene târzii (în primul rând, *Metaphysische Grundlagen der Naturwissenschaft*). Problema unei unităţi originare a ştiinţelor (ridicată expres de către Kant în *Die Streit der Fakultaten*) şi a parcelării în branşe

---

[1] *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (1936-38), GA Bd. 65, Klostermann, 1989.

distincte de activitate a ştiinţei în epoca modernă îi oferă lui Heidegger cadrul propriei sale întrebări, constrâns să se îndrepte astfel către originile acestei ştiinţe diseminate pentru a-i putea înţelege dezvoltarea şi a-i regăsi unitatea. Rezultatul acestei reflecţii îl constituie, de altfel, însemnata prelegere *Die Frage nach dem Ding* din 1935.

La sfârşitul acestui an, întrebarea asupra naturii lucrului îşi alternează registrul: în paralel cu prezenţa «lucrului» în cadrul ştiinţei, Heidegger explorează această prezenţă în experienţa artistică şi anume în «opera de artă«. Rezultatul îl constituie conferinţa *Die Ursprung des Kunstwerkes*, ţinută în cadrul «Societăţii criticilor de artă» din Freiburg, la 13 Noiembrie 1935 şi reluată în primăvara lui 1936 în aula Universităţii din Zurich, o versiune finală a ei fiind redactată la sfârşitul acestui an şi prezentată la Frankfurt am Main. Un an mai târziu, într-un cerc de lucru restrâns, constituit de profesori şi docenţi ai Facultăţii de Ştiinţe ale Naturii şi de Medicină din Freiburg, Heidegger abordează problema legată de ceea ce el numeşte «ameninţarea ştiinţei», determinat de concluziile anterioare şi incitat de turnura pe care cercetarea ştiinţifică o luase deja de mai multă vreme în Germania lui Hitler.[1]

Aceste noi consideraţii desăvârşesc reflecţia iniţiată la începutul deceniului al treilea şi se concretizează în notele din *Vom Ereignis* şi în conferinţa *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, înfăţişată aceluiaşi public din Freiburg la 9 iunie 1938 şi publicată doisprezece ani mai târziu în *Holzwege*, într-o versiune completă, care cuprinde şi notele (*Zusätze*) concepute în aceeaşi perioadă şi anexate conferinţei,

---

[1] *Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers*, *Symposion* der Alexander von Humboldt-Stiftung von 24.-28. April 1989 in Bonn, Bd. I *Philosophie und Politik*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Klostermann, 1991: Heidegger, *Die Bedrohung der Wissenschaft* (1937), pp. 1-36.

sub titlul *Die Zeit des Weltbildes*. Concluziile anterioare sunt asimilate organic unui întreg în care incursiunii istorice îi este alăturată acum o încercare de a descifra fundamentele metafizice ale epocii contemporane în câteva fenomene elementare distincte. Pe viitor, Heidegger va promova în continuare, aprofundând, această orientare de studiu şi va abandona explorarea istorică, încheiată, de altfel, încă din 1935. Ea se va concretiza mai întâi în prelegerea încă inedită, *Kunst und Technik*, expusă la Freiburg în semestrul de iarnă 1939/40, iar în deceniul următor, în redactarea conferinţelor de la Freiburg şi Brem, reunite în volumul *Einblick in das, was ist*[1] şi ulterior, în conferinţa *Die Frage nach der Technik*, prezentată în aula Institutului Politehnic din München în toamna lui 1953.

Începutul deceniului al patrulea constituie, aşadar, perioada în care asimilarea gândirii lui Nietzsche este practic încheiată (odată cu prelegerile *Der Wille zur Macht: Der europäische Nihilismus* din primăvara lui 1940 şi *Nietzsches Metaphysik* din semestrul de iarnă 1941/42), iar deconstrucţia tradiţiei occidentale lasă locul, o dată cu împuţinarea prelegerilor şi creşterea numărului conferinţelor, reflecţiei creatoare pe marginea fragmentelor filosofilor presocratici şi a poemelor lui Rilke, Trakl sau Hebbel. Hölderlin, aprofundat în mai multe prelegeri încă din timpul perioadei interbelice, va rămâne, de asemenea, până la sfârşitul vieţii, o referinţă de neînlocuit şi un inepuizabil prilej de reflecţie şi de reînnoită articulare a propriei gândiri. Noua atitudine a lui Heidegger, pregătită teoretic de către prelegerile deceniului al treilea, devine acum de la un an la altul mai decisă, mai conştientă în privinţa propriului parcurs şi expusă în ultimii ani ai vieţii ca «sarcină a gândirii».

---

[1] *Einblick in das was ist* (Bremer Vortrage 1949), în *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA Bd. 79, Klostermann, 1994.

II. 2. STRUCTURA

Structura tratatului este alcătuită din două componente convergente, precedate de o expunere introductivă (1.-3.) destinată să precizeze obiectul de studiu şi modul de a-l capta, precum şi elementele parcursului teoretic. Cele două componente sunt constituite de o incursiune *istorică* către originile ştiinţei epocii moderne, ilustrată de un demers aflat în permanent racord cu înţelegerea naturii ştiinţei antice greceşti, ἐπιστήμη (A 4.-10.) şi o caracterizare a *esenţei* ştiinţei moderne prin două aspecte complementare (B 11.-13.): apariţia omului ca *subjectum* (Ba 11.-12.) şi a lumii ca *Bild* (Bb 13.):

1. Expunerea primatului metafizicii – prezenţa fundamentului metafizic al unei epoci în fiecare dintre manifestările ei; modalitatea descifrării acestei prezenţe – intuitivă, prin reflecţie; definirea autonomiei reflecţiei în raport mijloacele istorice, ştiinţifice, de cercetare;

2. Enumerarea celor cinci manifestări esenţiale ale epocii moderne: ştiinţa, tehnica maşinilor, estetica, cultura şi desacralizarea;

3. Limitarea reflecţiei la prima manifestare: ştiinţa; prezentarea obiectivului - descifrarea fundamentului metafizic al ştiinţei moderne; utilizarea demersului istoric comparativ pentru stabilirea diferenţelor: ştiinţa modernă în raport cu *scientia* şi ἐπιστήμη; esenţa ştiinţei moderne – cercetarea;

A 4. Evidenţierea legăturii procesului cu proiectul şi rigoarea cercetării (prin compararea ştiinţei antice cu ştiinţa modernă, fizica atomică); caracterul esenţial *matematic* al fizicii atomice; excurs despre τὰ μαθήματα - caracter specific: ceea ce este cunoscut în prealabil; prezenţa acestui caracter în cadrul fizicii atomice;

5. Natura cercetării – dispunerea şi confirmarea regulii şi a legii; dependenţa experimentului de cercetare (inexistenţa

experimentului în cadrul ştiinţei antice); deosebirea dintre experiment şi ἐμπειρία – fixarea *principiilor*; ca urmare, recunoaşterea afinităţii dintre *experientia* medievală (Roger Bacon) şi ἐμπειρία aristotelică şi marcarea caracterului propriu al experimentului şi implicit al ştiinţei epocii moderne;

6. Corespondentul experimentului în ştiinţele istorice – critica izvoarelor; omogenitatea carcterului ştiinţific (în ştiinţele istorice şi în cele exacte) – reprezentarea *persistentului* şi dispunerea naturii sau istoriei ca *obiect*; specializarea – fundament şi nu consecinţă a progresului cercetării;

7. Recunoaşterea esenţei caracterului de organizare al ştiinţei – *circularitatea* propiei metode (expunerea ei atât în ştiinţele istorice cât şi în cele exacte);

8. Prezentarea dependenţei extinderii şi consolidării caracterului instituţional al ştiinţelor de pregătirea priorităţii metodei înaintea fiinţării (natură sau istorie); consecinţe – dispariţia cărturarului şi a necesităţii bibliotecii, prevalarea conferinţelor, congreselor, editurilor;

9. Echivalenţa dintre cercetător şi tehnician sub raportul finalităţii - eficacitatea; reunirea ştiinţelor (prin supunerea planurilor procesului cercetării) în raport cu unitatea lor originară; contrapartea falsei reuniri a ştiinţelor – ramificarea în ansamblu a ştiinţei (desăvârşire a propriei esenţe);

10. Interpretarea fiinţării care caracterizează ştiinţa epocii moderne (ştiinţa sub forma cercetării) – obiectualizarea fiinţei (reprezentarea explicativ-obiectivatoare devine criteriu al fiinţării) şi asigurarea subiectului; localizare istorică: *Meditationes de prima philosophia* a lui Descartes;

Ba) 11. Primul aspect al esenţei epocii moderne – reprezentarea omului ca *subiect*, acea fiinţare pe care se întemeiază toate fiinţările; explicarea conceptului de subiect din grecescul ὑποκείμενον;

12. Reprezentarea unui *Weltanschauung* modern; disjuncţia dintre acesta şi reprezentările asupra fiinţării proprii antichităţii şi Evului Mediu (inexistenţa unui *Weltanschauung* antic ori medieval); consecinţa faptului că omul devine *subjectum* – concepţia asupra lumii se transformă într-o antropologie şi un umanism;

Bb) 13. Evidenţierea celui de-al doilea aspect fundamental al esenţei modernităţii în întrepătrundere cu apariţia *subjectum*-ului – reprezentarea lumii ca *imagine*, ca expunere opozitivă faţă de persistenţa *subjectum*-ului; simptomul desfăşurării acestei esenţe (sub cele două aspecte complementare) – manifestarea *nemăsuratului* (în negarea depărtărilor, în numerele din fizica atomică), prin care *cantitativul* devine o *calitate* autonomă; descifrarea semnului sub care este prezentă fiinţa în epoca modernă: *incalculabilul*.

II. 3. SINTAXA

Expresia gândirii lui Heidegger deţine două aspecte complementare, care oferă în permanenţă o tensiune latentă şi o forţă aparte discursului filosofic: un *tempo* demonstrativ şi unul expozitiv (explicativ, enumerativ), corespunzător, fiecare în parte, unui tip propriu de demers: incursiunea «istorică» pentru cel demonstrativ şi caracterizarea, definirea «esenţei» pentru cel expozitiv. Importanţa sintaxei adoptate de filosoful german se manifestă nemijlocit, fireşte, acolo unde discursul proliferează demonstrativ, prin determinarea interdependenţei conceptelor, teritoriu în care poate fi surprinsă mobilitatea internă a gândirii. Elucidarea acestei mobilităţi interne posedă resurse surprinzătoare în ceea ce priveşte receptarea textului. Ne propunem să urmărim aici trei aspecte ale acestui proces demonstrativ, prezent în cadrul regresului istoric către originile *Weltbild*-ului epocii moderne:

I. De notat, mai întâi, evitarea mereu reînnoită, expresă, a formulelor sintactice care implică un raport de cauzalitate, sub

forma unei relaţii *cauză-efect*. Grija acestei evitări se află, evident, în strânsă conexiune cu caracterul istoric, «metafizic», al acestei relaţii, unul dintre indiciile elementare ale reprezentării mecanizate, «obiectivatoare» a emergenţei fenomenelor. În conferinţa din 1953, *Die Frage nach der Technik*[1], Heidegger accentuează faptul că αἴτιον - «cauza» nu trebuie înţeleasă ca fiind cauza care efectuează un efect (*causa, Ursache*), ci ceea ce este *răspunzător* (verschuldet), ceea ce este *îndatorat* (schuldet) faţă de ceva. Ca urmare, cele patru tipuri de cauze: 1. *causa materialis*; 2. *causa formalis*; 3. *causa finalis*; 4. *causa efficiens* sunt tot atâtea moduri ale «faptului de a fi răspunzător», cu următoarele precizări:

> „Noi, cei de astăzi, suntem prea lesne tentaţi să înţelegem «faptul de a fi răspunzător» fie pe linie morală, ca fiind vorba de o greşeală, fie să-l interpretăm ca pe un mod de efectuare. În ambele cazuri ne blocăm accesul spre sensul iniţial a ceea ce mai târziu a primit numele de «cauzalitate» [...] Cele patru moduri ale faptului de a fi răspunzător aduc un lucru către ivirea sa. Ele fac ca acel lucru să atingă treapta fiinţei-ajunse-la-propria-ei-prezenţă (*An-wesen*). Ele îl eliberează într-acolo şi îl lasă să ajungă (*anlassen*) în deplina sa venire (*Ankunft*). Faptul de a fi răspunzător are drept trăsătură fundamentală această lăsare în venire (*An-lassen in die Ankunft*) "[2]

Heidegger dispune de multiple resurse sintactice şi semantice pentru a marca această dependenţă a conceptelor şi fenomenelor fără a apela la cauzalitate, în înţelesul producerii mecanice a unui efect:

bedarf schon..., «fiecare (proces) *are nevoie deja...*»;

---

1 *Die Frage nach der Technik* (ed. rom. în *Originea operei de artă*, trad. G. Liiceanu şi Th. Kleininger, Humanitas, ²1995, p. 133sq).
2 *ibid.*, pp. 134 şi urm.

vollzieht sich, «*se desăvârşeşte* prin faptul că«;
zeichnet vor, «(proiectul) *indică* modul în care«;
durch [...] *sichert sich*, »*prin intermediul* proiectului [...] *se asigură*...».

II. Al doilea aspect îl constituie evitarea formulelor sintactice care marchează un raport de parte-întreg (cu excepţii neutre, acolo unde este vorba de o parte dintr-o enumerare: de pildă, 69 r.8). Corespunzător, predilecţia gândirii lui Heidegger pentru relaţia, mai puţin univocă, dar în mod evident, reală şi validă organic, a întemeierii. Fiecare proces este privit prin lentila raportului dintre fenomenele secundare şi un fenomen originar, «esenţial», pe care sunt întemeiate, ele radiind oarecum în sfera lui de influenţă. Problema consistă întotdeauna în a descifra acest fenomen prim şi a nu îl lăsa capturat, izolat, de explicarea faptelor, a fenomenelor particulare, luate în ele însele, care nu sunt decât elemente derivate. Această situaţie frecventă este consubstanţială, de altfel, reflecţiei lui Heidegger şi este lesne recognoscibilă, în repetate rânduri, şi în tratatul de faţă.

1. 73-74: potrivit lui Heidegger, unul dintre cele două fenomene complementare ce constituie esenţa *Weltbild*-ului epocii moderne este apariţia omului ca *subjectum* (81). În *incidenţa* acestui fenomen se află proiectarea unei scheme (Grundriss) «matematice» a naturii, anume a unei scheme prin intermediul căreia ceea ce se consideră ca fiind cunoscut este deja-cunoscut (Schon-Bekannte), ca matematic. Pe acest fenomen *se întemeiază* deschiderea oricărui domeniu de obiecte şi implicit, separarea în discipline autonome a unităţii cunoaşterii. Procesul naturii este accesibil numai prin aceste domenii de obiecte, iar certitudinea cunoaşterii *se întemeiază* pe conexiunea permanentă a demersului la aceste domenii. Deschiderea domeniilor de obiecte şi obţinerea certitudinii cunoaşterii sunt înţelese ca fenomene derivate ce

radiază în sfera de influenţă a fenomenului originar al apariţiei *subjectum*-ului şi al proiectării schemei matematice a naturii.

III. Al treilea aspect îl constituie faptul că fenomenele nu decurg, nu «evoluează» influenţate sub raport cauzal, unele din celelalte, ci ele se sunt înţelese ca *desfăşurări concentrate* ce se realizează, se desăvârşesc, într-un sens învecinat cu teoria aristotelică despre ἐνεργεία. Ele sunt cuprinse în esenţa fenomenului originar de care aparţin, dar *ajung în act*, se manifestă, aşadar, abia ulterior, în ordinea succesiunii temporale. De aici rezultă imaginea unei desfăşurări lente, a unei interdependenţe fluide, intemporale a fenomenelor.

Merită observat în această privinţă modalităţile sintactice prin care Heidegger modifică raporturile de condiţionare aparente, dictate de perceperea raporturilor de strictă cauzalitate:

«*nur weil..., deshalb...*», «numai deoarece...,de aceea...»;
«*ist nicht deshalb...,weil..., sondern...*», «este nu din cauză..., deoarece..., ci...»;
«*nicht erst..., sondern...*», «nu mai întâi..., ci...»;
«*ist...und deshalb...*», «este...şi de aceea».

Registrul astfel variat oferă posibilitatea articulării unui demers ce trebuie să rămână concomitent o explorare a istoriei şi o morfologie a *Weltbild*-ului contemporan. «Dacă astăzi folosim cuvântul ştiinţă», afirmă Heidegger, «noi avem în vedere ceva care se deosebeşte în mod esenţial (*wesentlich unterscheidet*) de *doctrina* şi *scientia* Evului Mediu şi de asemenea, de greceasca ἐπιστήμη» (70 r. 26). Aici *unterscheiden* este înţeles într-un sens dinamic, *istoric*, tocmai pentru că este vorba de *wesentlich unterscheiden*. *În acelaşi timp* însă, «reflecţia constituie curajul de a considera adevărul propriilor presupuneri (Wahrheit der eigenen Voraussetzungen) şi spaţiul ţelurilor proprii drept lucrul

demn, în cea mai mare măsură, să fie întrebat» (69 r. 7). Oglinda explorării istorice este, aşadar, o reflecţie intuitivă şi totuşi, potrivit lui Heidegger, nu mai puţin *adevărată*, susţinută de *eigenen Voraussetzungen*.

TIMPUL IMAGINII LUMII

În cadrul metafizicii se desăvârşeşte reflecţia asupra esenţei 69
fiinţării şi o decizie cu privire la esenţa adevărului. Metafizica întemeiază o epocă în care ea îi oferă celei dintâi, printr-o interpretare definită a fiinţării şi printr-o înţelegere fermă a adevărului, temeiul conformaţiei esenţei ei. Acest temei domneşte asupra tuturor fenomenelor pe care epoca le evidenţiază. Şi reciproc, trebuie recunoscut în aceste fenomene temeiul metafizic printr-o reflecţie adecvată asupra lor. Reflecţia constituie curajul de a considera adevărul propriilor presupuneri şi spaţiul ţelurilor proprii drept lucrul, în cea mai mare măsură, demn de a fi întrebat (Fragwürdigsten)(1).

Dintre fenomenele esenţiale ale epocii moderne face parte ştiinţa modernă. Cel dintâi, potrivit rangului fenomenelor echivalente ca însemnătate, este tehnica maşinilor. Ea nu trebuie însă înţeleasă greşit drept o pură utilizare practică a ştiinţei matematice moderne a naturii. Tehnica maşinilor constituie ea însăşi o transformare de sine stătătoare a praxis-ului, astfel încât, ea mai întâi, reclamă utilizarea ştiinţei matematice a naturii. Tehnica maşinilor rămâne cel mai vizibil descendent de până acum al esenţei tehnicii moderne, esenţă care este identică cu cea a metafizicii epocii moderne.

Un al treilea fenomen tot atât de esenţial al epocii moderne îl constituie evenimentul că arta se deplasează în orizontul esteticii. Acest fapt înseamnă: opera de artă devine obiect al trăirii şi corespunzător, ea este apreciată ca expresie a vieţii omului.

Un al patrulea fenomen modern se manifestă prin faptul că activitatea umană se desăvârşeşte şi este înţeleasă drept cultură. Cultura reprezintă aşadar realizarea valorii supreme prin cultivarea celui mai de seamă bun al omului. În esenţă, cultura consistă în faptul că o astfel de cultivare se îngrijeşte, la rândul ei, de sine şi devine astfel politică a culturii.

Un al cincelea fenomen al epocii moderne este desacralizarea. Această expresie nu are în vedere o simplă înlăturare a zeilor, un ateism trivial. Desacralizarea constituie un eveniment cu două feţe, astfel încât, pe de-o parte, se decreştinează imaginea asupra lumii, în măsura în care temeiul lumii a fost instituit drept infinitul, necondiţionatul şi absolutul, iar pe de altă parte, creştinătatea răstălmăceşte caracterul ei creştin într-un *Weltanschauung* (*Weltanschauung* creştin) şi astfel îl adaptează, corespunzător, epocii moderne. Desacralizarea este starea de fapt a lipsei unei decizii cu privire la Dumnezeu şi la zei. Iar la avansarea ei creştinătatea are cea mai însemnată contribuţie. Însă desacralizarea exclude atât de puţin religiozitatea, încât, mai curând, tocmai prin mijlocirea ei se preschimbă raportarea la zei în trăirea religioasă. Ea a survenit atunci când zeii s-au îndepărtat. Golul ivit a fost umplut printr-o cercetare istorică şi psihologică a mitului.

Care interpretare a fiinţării şi a adevărului se află la temeiul acestor fenomene?

Delimităm întrebarea la fenomenul amintit la început, anume la ştiinţă.

În ce consistă esenţa ştiinţei epocii moderne?

Care înţelegere a fiinţării şi a adevărului întemeiază această esenţă? Dacă se izbuteşte a se ajunge la un temei metafizic care întemeiază ştiinţa ca ştiinţă modernă, atunci va trebui ca din el să poată fi recunoscută, în genere, esenţa epocii moderne.

Dacă astăzi folosim cuvântul ştiinţă, noi avem în vedere ceva care se deosebeşte în mod esenţial de *doctrina* şi *scientia* Evului

Mediu, şi de asemeni, de greceasca ἐπιστήμη . Ştiinţa greacă nu a fost niciodată exactă şi aceasta deoarece nu putea să fie potrivit esenţei ei exactă şi nu avea nevoie să fie exactă. De aceea nu are în general sens să credem că ştiinţa epocii moderne ar fi mai exactă decât aceea a antichităţii. De asemenea, nu s-ar putea spune că teoria lui Galilei cu privire la căderea liberă a corpurilor ar fi adevărată, iar cea a lui Aristotel, care ne învaţă cum corpurile uşoare tind să se îndrepte în sus, ar fi falsă; căci înţelegerea greacă 71
a esenţei corpului, a locului şi a legăturii dintre ele se sprijină pe o cu totul altă interpretare a fiinţării şi face posibil, din acest motiv, corespunzător, un mod diferit al privirii şi al întrebării fenomenelor naturii. Nimeni nu poate ajunge să creadă că poezia lui Shakespeare constituie un progres faţă de cea a lui Eschyl. Şi ar fi încă mai cu neputinţă să se afirme că înţelegerea modernă a fiinţării ar fi mai corectă decât cea greacă. De aceea, dacă vrem să înţelegem esenţa ştiinţei epocii moderne, atunci va trebui să ne eliberăm de obişnuinţa de a ridica noua ştiinţă gradual deasupra celei antice, potrivit punctului de vedere al progresului.

Esenţa a ceea ce se numeşte astăzi ştiinţă este cercetarea. În ce consistă esenţa cercetării?

În faptul că, sub forma unui proces (Vorgehen), cunoaşterea însăşi se adaptează pe sine la un domeniu al fiinţării, al naturii sau al istoriei. Proces nu desemnează aici o simplă metodă, un mod de a proceda, căci fiecare proces are nevoie deja de un domeniu deschis (offenen Bezirkes) în care să se deplaseze. Dar deschiderea unui astfel de domeniu constituie procesul fundamental al cercetării. El se desăvârşeşte prin faptul că într-un domeniu al fiinţării, în natură de pildă, a fost proiectată o schemă determinată a proceselor naturii. Proiectul prescrie modul în care procesul cunoaşterii va fi legat de domeniul deschis. Această conexiune constituie rigoarea cercetării. Prin intermediul proiectului schemei şi al determinării rigorii procesul se asigură în interiorul sferei fiinţei domeniului său de obiecte

(Gegenstandbezirk). O privire asupra ştiinţei timpurii şi, în acelaşi timp, asupra celei decisiv moderne, fizica matematică, lămureşte ceea ce este vizat prin acest fapt. Întrucât, de asemenea, fizica atomică modernă rămâne încă fizică, esenţialul singur, întrevăzut aici, este valabil şi în privinţa ei.

Fizica modernă se numeşte matematică, deoarece ea utilizează într-un sens eminent o matematică complet determinată. Singură, ea poate să procedeze într-un astfel de mod, anume doar matematic, deoarece ea este deja, într-un sens mai profund,
72 matematică. Tὰ μαθήματα înseamnă pentru greci acel lucru pe care omul îl cunoaşte anterior în examinarea fiinţării şi în raportul său cu lucrurile: de la corpuri la corporal, de la plante la vegetal, de la animale la zoologic, de la om la uman. Acestui deja-cunoscut (Schon-Bekannte), adică matematicului, îi aparţin, alături de ceea ce a fost expus, şi numerele. Dacă aflăm trei mere pe masă, noi recunoaştem că sunt trei la număr. Dar numărul trei, treitatea (die Dreiheit), noi o cunoaştem deja în prealabil. Acest lucru vrea să spună: numărul este ceva matematic. Doar pentru faptul că numerele reprezintă oarecum în modul cel mai insistent mereu-deja-cunoscutul (Immer-schon-Bekannte) şi, prin aceasta, cel-mai-cunoscutul (das Bekannteste)(ca matematic), matematicul a fost reţinut în curând ca denumire corespunzătoare a numărului. În nici un caz, esenţa matematicului nu a fost determinată însă, prin caracterul de număr. Fizica constituie, în genere, cunoaşterea naturii şi, cu deosebire, cunoaşterea corporalului material (stöfflich Korperhaften) în mişcarea sa; căci acesta se arată în mod nemijlocit şi comun, chiar dacă în chipuri diferite, în toate naturile (Naturhaften). Dacă fizica se conturează acum în mod expres ca una matematică, acest lucru înseamnă: prin ea şi pentru ea a fost constituit anticipat şi într-un mod accentuat deja-cunoscutul. Această constituire nu priveşte nimic altceva decât proiectul a ceea ce trebuie să fie natura viitoare pentru cunoaşterea urmărită a naturii: puncte de masă privite

spaţio-temporal în raportul de mişcare unitar. În acesta din urmă, ca schiţă constituită şi stabilită a naturii, sunt înscrise, între altele, următoarele determinări: mişcarea înseamnă schimbare a locului. Nici o mişcare şi nici o orientare a mişcării nu este privilegiată faţă de altele. Fiecare loc este echivalent cu oricare altul. Nici un moment al timpului nu are vreo trecere înaintea altuia. Fiecare forţă este determinată după, adică ea este exclusiv ceea ce pune ca urmare în mişcare şi, prin aceasta, din nou într-o dimensiune a schimbării locului, în unitatea de timp. În această schemă a naturii trebuie să fie privit fiecare proces. Iar în orizontul ei, mai întâi, procesul naturii devine ca atare vizibil. Acest proiect al ei îşi menţine certitudinea prin faptul că cercetarea fizică se leagă, înainte de toate, de el pentru fiecare dintre paşii ei şovăielnici. Această conexiune, rigoarea cercetării, posedă, corespunzător proiectului, de fiecare dată propriul ei caracter. Rigoarea ştiinţei 73
naturale matematice este exactitatea. Fiecare proces trebuie, înainte de toate, dacă procesele trebuie, în genere, să fie reprezentate ca procese ale naturii, să fie determinat ca mărime spaţio-temporală a mişcării. O atare determinare se desăvârşeşte în măsurare cu ajutorul numărului şi al calculului. Cu toate acestea, cercetarea matematică a naturii nu este exactă deoarece ea calculează precis, ci ea trebuie să calculeze astfel, deoarece conexiunea are în domeniul ei de obiecte caracterul exactităţii. În vreme ce, toate ştiinţele spiritului trebuie, asemeni tuturor ştiinţelor despre ceea ce este viu, pentru a rămâne riguroase, să fie în mod necesar inexacte. Se poate, fireşte, înţelege viul ca o mărime a mişcării spaţio-temporale, dar atunci nu viul este cel care va fi conceput. Inexactitatea ştiinţelor istorice ale spiritului nu constituie o lipsă, ci doar realizarea unei cerinţe esenţiale pentru modul cercetării. Neîndoielnic, proiectul şi certitudinea sferei obiectului ştiinţelor istorice rămân acum nu numai diferite, ci, potrivit rezultatelor lor, chiar mai dificil de realizat decât rigoarea ştiinţelor exacte.

Ştiinţa devine cercetare prin proiectul şi prin certitudinea ei în rigoarea metodei. Proiect şi rigoare se desfăşoară însă, mai întâi, către ceea ce sunt, în metodă. Aceasta din urmă descrie cel de-al doilea caracter esenţial al cercetării. Dacă domeniul proiectat trebuie să devină obiectual, atunci el va trebui intersectat cu întreaga multiplicitate a straturilor şi împletirilor sale. Din acest motiv, procesul trebuie să aibă privirea liberă pentru caracterul variabil a ceea ce va întâlni. Numai în orizontul mereu-altului (Immer-Anderen), propriu variaţiei, se arată abundenţa particularului, a faptelor. Faptele trebuie să devină obiectuale. Procesul trebuie, de aceea, să reprezinte variabilul în variaţia sa, să-l oprească în loc şi, în acelaşi chip, mişcarea să o lase să fie mişcare. Persistenţa faptelor şi stabilitatea schimbărilor lor ca atare constituie regula. Stabilul variaţiei în necesitatea curgerii constituie legea. În orizontul regulii şi al legii, mai întâi, faptele ca atare devin ceea ce sunt, anume clare (klar). Cercetarea faptelor în domeniul naturii constituie, în sine, dispunerea şi conservarea regulii şi a legii. Metoda (Verfahren), prin intermediul căreia un domeniu de obiecte este reprezentat, deţine caracterul clarificării (Klärung) din cel al clarului (Klaren), al explicaţiei (Erklärung). Domeniul rămâne astfel, mereu, într-o dublă înfăţişare. El întemeiază un necunoscut printr-un cunoscut şi validează, în acelaşi timp, acest cunoscut prin acel necunoscut. Explicaţia se desăvârşeşte în cercetare. Acest fapt se produce în ştiinţele naturii, de fiecare dată, conform modului adecvat câmpului cercetării şi al intenţiei explicaţiei, prin experiment. Dar ştiinţa naturii nu ajunge cercetare abia prin experiment, ci, dimpotrivă, experimentul devine acolo şi numai acolo posibil, unde cunoaşterea naturii s-a transformat în cercetare. Deoarece fizica modernă este una esenţial matematică, numai din acest motiv doar ea poate să fie experimentală. Deoarece însă nici «doctrina» medievală, nici greceasca ἐπιστήμη nu sunt ştiinţe în sensul cercetării, de aceea acolo nu există experiment. Aristotel a conceput cel dintâi ceea ce

se numeşte ἐμπειρία (*experientia*): observarea lucrului însuşi, a proprietăţilor şi a schimbărilor lui sub condiţii variabile şi, prin aceasta, cunoaşterea modului cum se raportează lucrurile la regulă. Dar observarea ce este vizată printr-o astfel de cunoaştere, *experimentum*-ul, rămâne esenţial diferită de ceea ce aparţine ştiinţei sub forma cercetării, de experimentul cercetării; chiar şi atunci când observaţiile antice şi medievale lucrau cu număr şi măsură; de asemenea, acolo unde observarea se sprijină pe dispozitive şi instrumente. Căci aici lipseşte în mod curent ceea ce este hotărâtor pentru experiment. Acesta începe cu dispunerea ca fundament a unei legi. A produce un experiment înseamnă: a reprezenta o condiţie, conform căreia un raport determinat de mişcare, urmat în necesitatea desfăşurării sale, adică în vederea calculului, poate fi, înainte de toate, constrâns să devină dominabil
(beherrschbar). Fixarea legii se desăvârşeşte însă prin referirea 75
la schema domeniului de obiecte (Grundriss des Gegenstandbezirkes). Aceasta din urmă oferă punctul de referinţă şi conexează reprezentările anticipatoare ale condiţiei. O astfel de reprezentare, rezultată în şi prin experiment, nu constituie o imagine oarecare. Din acest motiv Newton spunea: «hypotheses non fingo», principiile nu sunt gândite arbitrar. Ele sunt desfăşurate din schema naturii şi înscrise în aceasta. Experimentul este acea metodă, care este extrasă şi condusă, în realizarea şi parcurgerea sa, din legea dispusă ca principiu, pentru a înfăţişa fapte care validează legea sau care îi refuză confirmarea. De fiecare dată schema este proiectată mai exact, pentru a deveni mai exactă posibilitatea experimentului. Mult citatul scolastic medieval Roger Bacon nu va putea fi din acest motiv niciodată premergătorul cercetătorului experimentelor moderne, ci el va rămâne exclusiv continuatorul lui Aristotel. Căci în această perioadă a fost deplasată prin intermediul creştinismului stăpânirea autentică a adevărului în credinţă, în luarea drept adevăr a cuvântului scris şi în doctrina bisericii. Cea mai înaltă cunoaştere

şi teorie este teologie, ca interpretare a cuvântului divin al revelaţiei, care este aşternut în scrieri şi care a fost vestit prin biserică. Cunoaşterea nu este aici cercetare, ci înţelegere corectă a cuvintelor corespunzătoare şi a celor rostite de autorităţi. De aceea se menţine în dobândirea cunoaşterii în Evul Mediu dezbaterea cuvintelor şi a dogmelor diferitelor autorităţi prioritare. *Componere scripta et sermones, argumentum ex verbo* este hotărâtor şi, în acelaşi timp, temeiul pentru ceea ce va trebui să devină filosofia supranumită platonică şi aristotelică în dialectica scolastică. Dacă Roger Bacon va pretinde *experimentum*-ul – şi el o va pretinde – atunci el nu va considera experimentul ştiinţei drept cercetare, ci el va cere în loc de *argumentum ex verbo*, *argumentum ex re*, în loc de dezbaterea dogmelor, observarea lucrului însuşi, adică ἐμπειρία aristotelică.

Experimentul cercetării moderne nu este numai o observare mai precisă, din punctul de vedere al gradului şi al proporţiei, ci o metodă, diferită în mod esenţial, a păstrării legii în cadrele şi în
5 serviciul unui proiect exact al naturii. Experimentului cercetării naturii îi corespunde, în ştiinţele istorice ale spiritului, critica izvoarelor. Acest fapt desemnează aici întregul descoperirii izvoarelor, al trierii, certificării, evaluării, al păstrării şi al interpretării. Explicaţia istorică întemeiată pe critica izvoarelor nu reduce faptele la legi şi reguli. De asemenea, ea nu se limitează la o simplă comunicare a faptelor. În ştiinţele istorice metoda ţinteşte în acelaşi chip ca şi în ştiinţele naturii reprezentarea persistentului şi dispunerea istoriei ca obiect. Istoria poate să devină obiectivă numai dacă ea este istorie trecută. Persistentul în trecut, acela pe care îl calculează explicaţia istorică, unul şi multiplul istoriei, este întotdeauna-deja-fostul-acolo (Immer-schon-einmal-Dagewesene), altfel spus, comparabilul (das Vergleichbare). În compararea statornică a tuturor cu toate înţelesul a fost evidenţiat prin calcul, păstrat şi stabilit ca schemă a istoriei. Numai în măsura în care explicaţia istorică se lărgeşte,

se va extinde şi domeniul cercetării istorice. Unicul, rarul, simplul, într-un cuvânt, ceea ce este suprem în istorie, nu este niciodată de la sine înţeles, ci rămâne din acest motiv neexplicat. Cercetarea istorică nu contestă supremul în istorie, ci îl explică ca fiind o excepţie. În această explicaţie, supremul este măsurat cu obişnuitul şi comunul. Nu există o altă explicaţie istorică, atât timp cât explicaţia desemnează întoarcerea la ceea ce poate fi înţeles şi atâta vreme cât disciplina istoriei (Historie) rămâne cercetare, adică explicaţie. Deoarece disciplina istoriei, sub forma cercetării trecutului, s-a proiectat şi s-a obiectivat în sensul unei conexiuni explicabile şi cuprinzătoare între efecte, tocmai de aceea ea pretinde ca instrument al obiectivării critica izvoarelor. În măsura în care ea se apropie de disciplina istoriei publicisticii, se schimbă unitatea de măsură a acestei critici.

Fiecare ştiinţă, sub forma cercetării, este întemeiată pe proiectul unui domeniu circumscris de obiecte şi din acest motiv, în mod necesar o ştiinţă unică. Ea trebuie să se concentreze în desfăşurarea proiectului, prin metoda ei, asupra unui câmp 77
determinat al explorării. Această particularizare (specializare) nu constituie însă nicăieri numai inevitabilul fenomen secundar al necuprinderii sporite a rezultatelor cercetării. Ea nu este numai un rest necesar, ci necesitatea esenţială a ştiinţei sub forma cercetării. Specializarea nu este urmarea, ci temeiul progresului tuturor cercetărilor. Ea nu se diseminează prin metoda ei într-o explorare oarecare, pentru a se pierde în ea; aceasta deoarece ştiinţa modernă a fost determinată printr-un al treilea eveniment fundamental: organizarea. (den Betrieb). (2)

Prin ea a fost înţeles acel fenomen prin care o ştiinţă, fie că ea este una a naturii sau a spiritului, reclamă astăzi, înainte de toate, privirea corectă a unei ştiinţe, în măsura în care ea s-a dovedit capabilă de a fi realizată într-un institut (institutsfähig). Prin ea însăşi, cercetarea nu este organizare deoarece activitatea ei a fost desăvârşită în institute, ci dimpotrivă, institutele sunt

necesare deoarece ştiinţa posedă în sine, sub forma cercetării, caracterul organizării. Metoda prin care a fost obţinut domeniul unic de obiecte nu adună singură rezultate. Mai curând, ea însăşi se adaptează abia cu ajutorul rezultatelor unui nou proces. În construirea maşinilor care sunt necesare fizicii pentru relizarea distrugerii atomilor se află inclusă întreaga fizică de până acum. Corespunzător, în cercetarea istorică, permanenţa izvoarelor devine utilizabilă mai întâi în vederea explicaţiei, dacă izvoarele însele au fost certificate pe temeiul explicaţiei istorice. În aceste procese, metoda ştiinţei a fost circumscrisă prin rezultatele ei. Metoda se organizează mereu mai mult în jurul posibilităţii, de către ea însăşi deschisă, a procesului. Această necesitate a adaptării la rezultatele proprii, ca parcurs şi instrument al metodei progresive, constituie esenţa caracterului de organizare (Betriebcharakters) al cercetării. Cu toate acestea, ea constituie temeiul intern pentru necesitatea caracterului ei de institut (Institutcharakters).

Prin organizare, proiectul domeniului de obiecte a fost constituit mai întâi în fiinţare. Toate adaptările ce au înlesnit reunirea planificabilă a tipurilor de metodă, care reclamă
78 verificarea alternativă şi comunicarea rezultatelor şi care reglează schimburile forţelor de muncă, nu sunt nicăieri, ca dispoziţii, doar urmările exterioare ale faptului că activitatea cercetării se extinde şi se ramifică. Ele devin, mai curând, semnul venit de departe şi în continuare încă neînţeles, al faptului că ştiinţa modernă începe să păşească într-o perioadă hotărâtoare a istoriei ei. Acum, pentru prima oară, ea concepe posesiunea (Besitz) din propria şi deplina ei esenţă.

Ce anume prevalează în extinderea şi consolidarea caracterului de institut al ştiinţelor? Nimic altceva decât pregătirea priorităţii metodei înaintea fiinţării (natură ori istorie), obiectivată în timpul cercetării. Pe temeiul caracterului de organizare îşi realizează ştiinţele apartenenţa lor la un întreg şi unitatea lor. Din

acest motiv o cercetare istorică sau arheologică, organizată conform institutului, se află în mod esenţial mai aproape de o cercetare fizică, ordonată în mod corespunzător, decât o disciplină a facultăţii ei proprii de ştiinţă a spiritului, care a rămas cantonată într-o simplă erudiţie. Desfăşurarea decisivă a caracterului de organizare al ştiinţei epocii moderne determină din acest motiv şi un alt efect în privinţa omului. Cărturarul dispare. El a fost înlocuit prin cercetător, care se află sub dominarea cercetării. Aceasta din urmă şi nu datoria vreunei erudiţii, oferă activităţii sale aerul pătrunzător. Cercetătorul nu mai are nevoie, acasă, de o bibliotecă. El este permanent pe drum deasupra ei. El discută la conferinţe şi se informează la congrese. El se leagă prin lucrări de editori. Aceştia sunt cei care determină acum ce fel de cărţi trebuie scrise. (3)

Cercetătorul stăruie în mod necesar în orizontul fizionomiei esenţiale a tehnicianului, într-un sens esenţial. Astfel, el rămâne capabil de a acţiona şi anume în sensul epocii sale, adică eficace. Pe lângă acest fapt, el poate rămâne încă o vreme şi în câteva locuri romanticul, devenit inconsistent şi gol, al învăţăturii şi al universităţii. Caracterul eficient al unităţii şi prin acest fapt, realitatea universităţii, nu se epuizează, cu toate acestea, în ea însăşi, deoarece apropiată şi adăpostită de ea se află puterea spirituală a unificării originare a ştiinţelor. Universitatea constituie, într-adevăr, o ordonare, care printr-o formă încă unitară, căci ea este închisă conform administraţiei, face posibilă şi vizibilă dorinţa de comuniune a ştiinţelor în specializarea şi unitatea specializată a organizării. Deoarece puterea autentică a esenţei ştiinţei moderne se manifestă nemijlocit şi univoc în faptul organizării în vederea rezultatului, din acest motiv numai organizările particulare ale cercetării pot să se ordoneze şi să prescrie alături de altele, din unitatea internă corespunzătoare lor.

Sistemul real al ştiinţei constă în reunirea care se supune planurilor procesului şi ale atitudinii privitoare la

dispunerea-opozitivă (Vergegen-ständlichung) a fiinţării. Privilegiul pretins al acestui sistem nu îl constituie o unitate oarecare, inventată şi stabilită în privinţă conţinutului, a relaţiei cu domeniul obiectivului, ci mişcarea cât se poate de liberă, dar regulată, a cuplării şi interpolării cercetării între sarcinile conducătoare în momentul respectiv. Cu cât ştiinţa se izolează, într-un mod mai exclusiv, într-o exercitare şi dominare deplină a fazelor ei de lucru, cu atât ea se deplasează, de asemenea, încă mai eliberată de iluzia acestei organizări, în institute separate şi în şcoli profesionale de cercetare, pentru ca ştiinţele să dobândească astfel, mai irezistibil, desăvârşirea esenţei lor moderne. Iar cu atât mai necondiţionat ştiinţa şi cercetătorul au intenţii serioase în privinţa formei moderne a esenţei ei, pentru ca ea însăşi să devină astfel mai univocă şi pentru a putea să se pregătească mai nemijlocit pentru nevoile curente şi pentru a putea, de asemenea, să se retragă de nimeni reţinută în banalitatea publică a fiecărei activităţi exercitate doar în folosul comun.

Ştiinţa epocii moderne se întemeiază şi se izolează, în acelaşi timp, în proiectele domeniului ei determinat de obiecte. Aceste proiecte se desfăşoară în metoda certificată corespunzător prin intermediul rigorii. Metoda se adaptează organizării. Proiect şi
80 rigoare, metodă şi organizare, se pretind reciproc şi alcătuiesc esenţa ştiinţei epocii moderne, transformând-o în cercetare.

Reflectăm asupra esenţei ştiinţei epocii moderne pentru a recunoaşte în ea temeiul metafizic. Care interpretare a fiinţării şi care concept al adevărului întemeiază faptul că ştiinţa devine cercetare?

Cunoaşterea, sub forma cercetării, dispune de fiinţare pentru felul cum şi pentru măsura în care ea poate deveni accesibilă reprezentării. Cercetarea dispune de fiinţare dacă aceasta din urmă poate fi calculată în prealabil în desfăşurarea ei viitoare sau socotită ulterior, ca trecut. Astfel natura este fixată în calculul prealabil iar istoria în calculul ulterior. Natură şi istorie devin un

obiect al reprezentării explicative (erklärenden Vorstellens). Ea calculează natura şi socoteşte cu istoria. Numai ceea ce a devenit obiect într-o astfel de formă *este* considerat ca fiinţând. Ştiinţa devine mai întâi cercetare, dacă fiinţa fiinţării a fost căutată într-o astfel de obiectualitate.

Această obiectualizare a fiinţării se desăvârşeşte în cadrul unei dispuneri prealabile (Vor-stellen), care ţinteşte să aducă fiecare fiinţare înaintea sa, astfel încât omul calculator al fiinţării să poată fi asigurat ori, altfel spus, certificat. Ştiinţa, sub forma cercetării, apare mai întâi atunci şi numai atunci când adevărul se transformă în certitudine a reprezentării. Pentru întâia oară, fiinţarea a fost determinată ca obiectualitate a reprezentării şi adevărul ca certitudine a reprezentării, în metafizica lui Descartes. Titlul principalei sale opere este: *Meditationes de prima philosophia*, «Meditaţii asupra filosofiei prime». Πρώτη φιλοσοφία este caracterizarea oferită de Aristotel pentru ceea ce mai târziu a fost numit metafizică. Întreaga metafizică modernă, închisă o dată cu Nietzsche, se menţine în interpretarea, iniţiată de către Descartes, a fiinţării şi a adevărului. (4)

Dacă ştiinţa, sub forma cercetării, constituie un fenomen esenţial al epocii moderne, atunci va trebui ca temeiul metafizic al cercetării să determine în genere, mai întâi şi de aici înainte, 81
esenţa epocii moderne. Ea poate fi surprinsă în eliberarea omului de legăturile medievale prin faptul că el se eliberează sieşi. Dar această caracterizare corectă rămâne totuşi în plan secundar. Ea are ca urmare acea rătăcire care împiedică cuprinderea temeiului esenţial al epocii moderne şi tocmai de aici mai întâi, din amplitudinea esenţei sale. În mod sigur, epoca modernă a condus ca urmare a eliberării omului la un subiectivism şi la un individualism. Dar rămâne tot atât de cert faptul că, nici o epocă înaintea ei nu a realizat un obiectivism comparabil şi că în nici o epocă anterioară, non-individualul (das Nichtindividuelle) nu a fost luat în considerare sub forma colectivului. Esenţialul îl

constituie aici jocul necesar al variaţiei între subiectivism şi obiectivism. Dar tocmai această intercondiţionare reciprocă trimite înapoi către evenimente mai profunde.

Nu faptul că omul se eliberează sieşi de legăturile de până atunci constituie ceea ce este decisiv, ci acela că se transformă esenţa omului în genere prin faptul că omul devine subiect. Acest cuvânt, *subjectum*, se cuvine să fie just înţeles, ca o traducere a cuvântului grec ὑποκείμενον. Cuvântul numeşte ceea-ce-stă-în-faţă (Vor-liegende), ceea ce, ca temei, adună totul la sine. Această semnificaţie metafizică a conceptului de subiect nu are nemijlocit o raportare accentuată la om şi nu se desăvârşeşte în eu.

Dacă însă omul devine *subjectum*-ul prim şi autentic, acest fapt înseamnă: omul devine acea fiinţare pe care se întemeiază toate fiinţările în modul fiinţei sale şi al adevărului său. Omul devine un mijloc de raportare al fiinţării ca atare. Lucru care nu este însă posibil decât dacă se transformă conceperea fiinţei în întregul ei. Prin ce anume se manifestă această transformare? Ce constituie ea potrivit esenţei epocii moderne?

Dacă reflectăm asupra epocii moderne ne vom întreba privitor la imaginea lumii proprie ei. Noi o caracterizăm pe aceasta din urmă printr-o ridicare împotriva imaginii lumii proprii Evului Mediu şi lumii antice. Totuşi, de ce pentru interpretarea unei epoci istorice ne punem întrebarea privitoare la imaginea
82 lumii (Weltbild)? Deţine fiecare epocă istorică o imagine a lumii şi anume datorită faptului că ea se străduie în acel moment pentru conturarea propriei imagini a lumii? Sau acesta constituie deja şi în mod exclusiv modul modern al reprezentării, anume acela de a ne întreba privitor la imaginea lumii?

Ce este aceasta – o imagine a lumii? Fireşte, o imagine despre lume (ein Bild von der Welt). Dar ce înseamnă aici lume? Şi ce se cheamă aici imagine? Lumea este aici o denumire a fiinţării în întregul ei. Numele nu este mărginit la cosmos, la natură. Lumii îi aparţine, de asemenea, istoria. Totuşi, ele însele,

natura şi istoria, ori amândouă, în împletirea lor cuprinzătoare şi înălţătoare, nu pot plăsmui lumea. În această caracterizare, este vizat atât temeiul lumii, aşa cum, în aceeaşi măsură, este gândită şi raportarea sa la lume. (5)

În privinţa cuvântului imagine, el trimite imediat cu gândul la reproducerea a ceva. Corespunzător, imaginea lumii ar fi oarecum un tablou (Gemälde) al fiinţării în întregul ei. Totuşi, imagine a lumii spune ceva mai mult. Avem în vedere prin ea lumea însăşi, fiinţarea în întreg, aşa cum este ea pentru noi, decisivă şi obligatorie. Imagine nu exprimă nici o copie (Abklatsch), ci acel lucru care se aude în vorbirea comună: avem despre ceva o imagine (Wir sind über etwas im Bilde). Aceasta vrea să spună: lucrul însuşi se află astfel, aşa cum el se află pentru noi, în faţa noastră. A avea despre ceva o imagine înseamnă: fiinţarea însăşi, în felul în care ea se raportează la imagine, în felul cum se află dispusă în faţa ei, se deţine în prealabil pe sine în mod permanent. Dar încă lipseşte o determinare esenţială pentru esenţa imaginii: «Avem despre ceva o imagine» exprimă nu numai faptul că fiinţarea ne este în genere reprezentată, ci şi faptul că ea, în tot ceea ce ţine şi are legătură cu ea, se află în faţa noastră ca sistem (System). «A avea o imagine» consonează cu: a şti răspunsul, a fi pregătit şi, prin acest fapt, adaptat. Acolo unde lumea devine imagine, fiinţarea în întregul ei este dispusă drept aceea prin care omul se adaptează la ceea ce el vrea, corespunzător, să aducă în faţa sa, să deţină în faţa sa şi prin acest fapt, într-un sens decisiv, să dispună în faţa sa. (6) Imagine a lumii, înţeleasă în mod esenţial, nu exprimă din acest motiv o imagine despre lume, ci faptul că lumea este concepută ca imagine. Fiinţarea în întregul ei a fost acum numită astfel, încât ea fiinţează exclusiv în măsura în care a fost dispusă de către oamenii reprezentator–producători (den vorstellend-herstellenden Menschen). Acolo unde survine o imagine asupra lumii se realizează o decizie

83 esenţială asupra fiinţării în întregul ei. Fiinţa fiinţării a fost căutată şi aflată în caracterul de reprezentare al fiinţării.

Pretutindeni acolo unde fiinţarea *nu* a fost în acest fel interpretată, lumea nu poate să se deplaseze în cadrul unei imagini, altfel spus, nu poate exista o imagine a lumii. Faptul că fiinţarea a ajuns să fiinţeze în caracterul de reprezentare, epoca îl realizează prin ceea ce apare nou faţă de ceea ce era anterior. Folosirea expresiilor «imaginea lumii epocii moderne» şi «imaginea modernă a lumii» exprimă în două rânduri acelaşi lucru şi susţine un fapt care nu a putut fi oferit niciodată înainte, într-o imagine a lumii medievală ori antică. Imaginea lumii nu devine dintr-una altădată medievală una modernă, ci faptul în genere că lumea ajunge imagine marchează esenţa epocii moderne. Pentru medieval dimpotrivă, fiinţarea este *ens creatum*, de un Dumnezeu creator personal drept cauza cea mai înaltă a tot ceea ce este creat. A fi fiinţare înseamnă aici: a aparţine de fiecare dată unei trepte determinate în ordinea creaturilor şi a corespunde astfel, drept cauzat, cauzei creatoare (*analogia entis*). (7) Nicăieri, aşadar, fiinţa fiinţării nu constituie aici obiectualul dispus înaintea omului, în al cărui domeniu de decizie şi dispunere este aşezat, pentru ca în acest fel doar el să fiinţeze.

Încă mai îndepărtată este interpretarea modernă a fiinţării de elenitate. Una dintre cele mai vechi rostiri ale gândirii greceşti despre fiinţa fiinţării este: Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Această aserţiune a lui Parmenide vrea să spună: fiinţei îi aparţine, întrucât a fost cerut şi determinat de către ea, ascultarea fiinţării. Fiinţarea este ceea ce apare şi se deschide, ceea ce survine ca prezenţă deasupra omului, adică a celui prezent, anume deasupra celui care el însuşi se deschide prezenţei prin ceea ce el ascultă. Fiinţarea nu ajunge să fiinţeze prin faptul că omul o priveşte mai întâi în sensul reprezentării, ca percepţie subiectivă. Mai curând, omul este cel privit de fiinţare, anume de ceea ce se deschide către prezenţa care l-a adunat la sine (von dem Sichöffnenden

auf das Anwesen bei ihm Versammelte). A fi privit de către fiinţare,[1] în a cărei deschidere este cuprins, reţinut şi astfel purtat de către ea, condus în contradicţiile ei şi marcat de conflictul ei, 84
aceasta este esenţa omului în marele timp elen. Din acest motiv, pentru a realiza această esenţă, omul trebuie să adune (λέγειν) ceea ce se deschide pe sine în deschidere şi să salveze (σώζειν), să-l prindă şi să-l păstreze ferit de toată tulburarea care se destramă de la sine (ἀληθεύειν). Omul grec *este* ca ascultător al fiinţării şi tocmai de aceea, pentru elenitate, lumea nu poate deveni imagine. Opus faţă de aceasta se află faptul că, pentru Platon, caracterul de fiinţare al fiinţării este determinat ca εἶδος (aparenţă, aspect), adică presupunerea, admisă mai târziu, agitând multă vreme în ascundere, că lumea trebuie să devină imagine. (8)

Cu totul altfel se înfăţişează, în opoziţie cu înţelegerea greacă, reprezentarea modernă, a cărei semnificaţie trimite, înainte de toate, la cuvântul *repraesentatio*. Dispunere prealabilă înseamnă aici: a aduce în faţă ceea ce este prezent în mod accesibil (das Vorhandene) ca un lucru dispus opozitiv, a-l raporta la cel care reprezintă şi a-l constrânge din nou în această raportare la sine ca domeniu referenţial. Acolo unde lucrurile se petrec astfel, omul se dispune deasupra fiinţării în imagine. Însă prin faptul că omul se dispune astfel în imagine, el se dispune pe el însuşi în scenă, adică în orizontul deschis a ceea ce este reprezentat în mod general şi public. Prin acest fapt, omul se dispune pe el însuşi ca scenă în faptul că fiinţarea se dispune în mod prealabil de-acum înainte, se expune, adică trebuie să devină imagine. Omul devine reprezentantul (der Repräsentant) fiinţării în sensul obiectualului.

Dar noutatea acestui proces nu constă nicidecum în faptul că acum poziţia omului în mijlocul fiinţării este exclusiv o alta decât cea medievală şi antică. Decisiv este faptul că omul se raportează la această poziţie în special ca la una produsă de el

[1] Prima ediţie, 1950: *a fi solicitat* de fiinţă, ca prezenţă, qua εἶδος.

însuşi, că ea se certifică voit drept cea care este produsă de către el şi ca teren al unei posibile desfăşurări a umanităţii. Acum există ceva în sensul unei poziţii a omului. Omul dispune modul cum el se află situat obiectual în raport cu fiinţarea, faţă de sine însuşi. Acel chip al fiinţei omului, care ocupă domeniul puterii sale, îşi face apariţia ca spaţiu al măsurii şi realizării în vederea dominării fiinţării în întregul ei. Epoca ce a fost determinată prin acest eveniment constituie, nu numai prin considerarea retrospectivă, una nouă în raport cu cea precedentă, ci ea însăşi se dispune, înainte de toate, ca nouă. A fi nou aparţine lumii ce a devenit imagine.

Dacă în acest mod caracterul de imagine al lumii a fost interpretat ca *faptul de a se reprezenta* al fiinţării, atunci trebuie, pentru a surprinde deplin esenţa modernă a reprezentării, să urmărim puterea originară de a denumi din cuvântul şi conceptul uzat «a reprezenta»: dispunerea de la sine – către şi la sine – de la (vor sich hin und zu sich her Stellen). Prin acest fapt fiinţarea devine, ca obiect, o stare şi dobândeşte astfel, înainte de toate, pecetea fiinţei. Faptul că lumea devine imagine constituie unul şi acelaşi proces cu faptul că omul devine, în interiorul fiinţării, *subjectum*. (9)

Numai întrucât omul a devenit în genere şi în chip esenţial subiect, trebuie să se ridice în consecinţă cu privire la el, întrebarea expresă dacă el s-a mărginit în indistinctul său (seine Beliebigkeit) şi vrea şi trebuie să fie, în arbitrarul său, eul eliberat (losgelassene Ich) ori simplul «noi» (Wir) al societăţii, element unic ori comunitate, personalitate în comunitate ori simplu membru al grupurilor în corporaţii, stat şi naţiune sau popor ori umanitate universală a omului epocii moderne, cu alte cuvinte, subiectul, care, *ca* esenţă modernă, el *este deja*. Numai acolo unde omul este deja în mod esenţial subiect există posibilitatea alunecării în non-esenţa subiectivismului în sensul individualismului şi pentru societate, drept câmp de ţintă al oricărei realizări şi al oricărui folos.

Ceea ce pentru esenţa epocii moderne constituie o încrucişare decisivă a ambelor procese, anume că lumea devine imagine şi

omul subiect, aruncă, în acelaşi timp, o lumină asupra procesului fundamental şi, la o primă vedere, cu totul paradoxal, al istoriei epocii moderne. Cu cât lumea este, la fel de cuprinzător şi eficace, supusă în vederea disponibilităţii, cu atât mai obiectiv ea apare ca obiect, pentru ca în acest fel, mai subiectiv, adică mai penetrant, să 86
apară *subjectum*, pentru ca, în acest fel, mai necontenit, să se transforme aprecierea–lumii (Welt-Betrachtung) şi teoria–lumii (Welt-Lehre) într-o teorie despre om, într-o antropologie. Şi nu este de mirare că, mai întâi acolo unde lumea devine imagine, se naşte umanismul. Dar tot atât de puţin pe cât era posibil în marea epocă a elenităţii o imagine a lumii, tot atât de puţin s-ar fi putut pe atunci să se impună vreun umanism. Umanismul, în sens strict istoric, nu este din acest motiv nimic altceva decât o antropologie moral – estetică. Această denumire nu are aici în vedere o cercetare oarecare a ştiinţelor naturale asupra omului. Ea nu se referă, de asemenea, la doctrina fixată în cadrul teologiei creştine cu privire la omul creat, căzut şi mântuit. Ea desemnează acea interpretare filosofică a omului care explică şi evaluează pornind de la, din şi către oameni fiinţarea în întregul ei. (10)

Înrădăcinarea, mereu mai exclusivă, a interpretării lumii în antropologie, care s-a instituit începând cu sfârşitul veacului al XVIII-lea, îşi găseşte expresia proprie în faptul că se determină în acest mod poziţia fundamentală a omului în raport cu fiinţarea în întregul ei, ca *Weltanschauung*. Din acea perioadă a apărut acest cuvânt în uzul vorbirii. Dar chiar cuvântul *Weltanschauung* se învecinează cu neînţelegerea că ar fi vorba numai de o apreciere inactivă a lumii. S-a insistat din acest motiv încă din veacul al XIX-lea, şi pe drept cuvânt, asupra faptului că *Weltanschauung* înseamnă, de asemenea, şi chiar mai întâi de toate, *Lebensanschauung*. Faptul că, totuşi, cuvântul *Weltanschauung* a fost menţinut pentru desemnarea poziţiei omului în mijlocul fiinţării, oferă o mărturie pentru felul în care lumea s-a decis pentru imagine în clipa în care omul a întrebuinţat viaţa sa, ca *subjectum*,

cu prioritate între mijloacele de a se raporta. Acest fapt înseamnă: fiinţarea este considerată ca fiinţând, înainte de toate, în măsura în care şi atâta vreme cât se introduce şi se reîntoarce în această viaţă, adică trăieşte şi devine trăire. Aşa cum orice fel de umanism trebuia să rămână inadecvat elenităţii, tot astfel era imposibil un *Weltanschauung* medieval şi ceea ce este întru totul contradictoriu, unul catolic. Tot atât de necesar şi legitim precum îi este omului modern faptul că totul trebuie să devină trăire, lărgindu-se cu atât mai neîngrădit în forma esenţei sale, tot atât de sigur este
87 faptul că grecii la celebrările lor, n-ar fi putut avea, în Olympia, niciodată trăiri.

Evenimentul fundamental al epocii moderne îl constituie supunerea lumii ca imagine. Cuvântul imagine înseamnă acum: plăsmuirea producerii reprezentatoare (des vorstellenden Herstellens). Prin aceasta din urmă, omul se luptă pentru dobândirea poziţiei în care el poate să fie acea fiinţare care oferă măsura tuturor fiinţărilor şi care le ordonează pe acestea din urmă. Deoarece această poziţie se asigură, se împarte şi se articulează ca *Weltanschauung*, raportarea modernă la fiinţare, în desfăşurarea sa hotărâtoare, devine o reunire de *Weltanschauung*-uri şi nu de unele oarecare, ci doar acelea care au stabilit direct poziţiile fundamentale extreme ale omului cu ultimă fermitate. Pentru această luptă a *Weltanschauung*-urilor şi conform sensului acestei lupte, omul pune în joc greutatea nelimitată a calculării, a planificării şi disciplinării tuturor lucrurilor. Ştiinţa, sub forma cercetării, este o formă indispensabilă a acestei adaptări proprii la lume, una a drumului pe care modernitatea aleargă, cu o grabă necunoscută celor care o împărtăşesc, către desăvârşirea esenţei ei. Cu această luptă a *Weltanschauung*-urilor, epoca modernă păşeşte, pentru întâia oară, într-o perioadă hotărâtoare şi probabil, cea mai durabilă, a istoriei ei. (11)

Un semn pentru acest eveniment este faptul că pretutindeni şi sub chipurile şi veşmintele cele mai felurite îşi face apariţia

nemăsuratul (das Riesenhafte). El se face de asemenea cunoscut şi pe calea mereu mai infimului (immer Kleineren). Ne gândim la numerele din fizica atomică. Nemăsuratul răzbate în forma în care el dispare în mod vizibil şi imediat: în negarea marilor depărtări prin aviaţie şi, oriunde, printr-o manevrare a dispunerii prealabile (Vor-stellen), producătoare de lumi străine şi desprinse în banalitatea lor, prin radio. Dar se reflectează prea superficial dacă se va crede că nemăsuratul ar fi exclusiv vidul deformat şi nesfârşit al doar-cantitativului. Se reflectează, de asemenea, prea puţin dacă se descoperă faptul că nemăsuratul, în forma persistentului încă-niciodată-fost-aici (Nochniedagewesenen), izvorăşte numai din căutarea oarbă a exagerării şi depăşirii. Şi nu 88
se gândeşte în genere de loc dacă se va crede că se poate exprima această apariţie a nemăsuratului prin lozinca americanism. (12)

Nemăsuratul este, mai curând acela prin care cantitativul devine o calitate proprie şi, prin acest fapt, un mod aparte al mărimii. Fiecare epocă istorică nu este numai mult diferită de toate celelalte, dar ea deţine, de asemenea, propriul ei concept despre mărime. Însă, în clipa în care nemăsuratul planificării, calculării, ordonării şi asigurării se modifică din cantitativ într-o calitate proprie, el devine, oricând şi cu orice preţ, cel care calculează şi prin aceasta, implicit, incalculabilul. Acesta rămâne umbra nevăzută ce a fost aruncată pretutindeni şi deasupra fiecărui lucru, atunci când omul a devenit subiect şi lumea imagine. (13)

Prin această umbră, lumea modernă se dispune în afara ei înseşi, într-un spaţiu sustras reprezentării, împrumutând în acest fel acel incalculabil al determinării proprii şi un chip istoric singular. Această umbră trimite însă la o alta, a cărei cunoaştere ne este refuzată nouă, celor de astăzi. (14) Cu toate acestea, omul va putea percepe şi reflecta nu o dată asupra acestui refuz, atâta vreme cât el pluteşte la voia întâmplării în pura ignorare a epocii sale. Dacă refugiul plăsmuit din umilinţă şi înfumurare în tradiţie nu poate însemna în sine nimic, atunci el ar putea fi închiderea ochilor şi orbirea faţă de clipa istorică.

Cunoaşterea, adică păstrarea în adevărul său a acelui incalculabil îi este accesibilă omului numai prin întrebările şi formele creatoare ale unei reflecţii autentice. Ea transferă omul viitorului în acel spaţiu intermediar, în care el aparţine fiinţei şi totuşi rămâne în fiinţare un străin. (15) Lui Holderlin acest fapt îi era cunoscut. Poemul său, ce poartă numele «Către germani», spune:

«Strâns mărginit este timpul vieţii noastre,
Numărul anilor noştri, îl vedem şi socotim,
89 Dar anii poporului totuşi,
Îi vede vreun ochi muritor?

Dacă sufletul, peste propria vreme
De dor se zbate cuprins, în întristare rămâi
Atunci, pe ţărmuri reci,
La ai Tăi, fără a-i cunoaşte nicicând.»

Adăugiri[1]

(1) O astfel de reflecţie nu este nici pentru toţi necesară, nici de dorit ori numai de acceptat. Dimpotrivă: lipsa de reflecţie aparţine în continuare treptelor determinate ale realizării şi ale exercitării. Întrebarea reflecţiei nu cade, cu toate acestea, niciodată în lipsa de temei sau de întrebare, deoarece ea se întreabă, înainte de orice, privitor la fiinţă. Ea singură rămâne pentru ea ceea ce este, într-adevăr, demn de a fi întrebat. În această întrebare reflecţia întâlneşte contradicţia extremă în care ea se menţine cu fiinţările

[1] *Adăugirile* (*Zusätze*) au fost scrise în aceeaşi perioadă cu conţinutul propriu-zis al tratatului, dar nu au fost expuse în cadrul conferinţei.

reîntoarse către lumina fiinţei ei. Reflecţia asupra esenţei epocii moderne dispune gândirea şi decizia în sfera de influenţă a puterii autentice a acestei esenţe. Ea se exercită, ca atare, neatinsă de vreo apreciere comună. În opoziţie cu ea se află numai pregătirea pentru luptă sau evitarea ei în non-istoric (das Geschichtslose). Pentru aceasta nu este îndeajuns, totuşi, să se invoce, de pildă, tehnica ori să se dispună în chip absolut, dintr-o atitudine incomparabil mai esenţială, «mobilizarea generală», dacă ea este recunoscută în genere ca imediată. Trebuie înainte de orice şi în mod permanent, esenţa epocii să fie înţeleasă din aceea a adevărului fiinţei, guvernând în el însuşi, deoarece numai atâta vreme cât ceea ce trebuie cu adevărat să fie întrebat este perceput, acesta poartă cu sine şi leagă o activitate în viitor, dincolo de un prezent accesibil, îndepărtat de temei şi, în acelaşi timp, permite transformării omului să se orienteze dintr-o necesitate[3] izvorâtă din fiinţa însăşi. Nici o epocă nu poate fi înlăturată prin autoritatea negării. Aceasta din urmă îl îndepărtează din cale doar pe cel care neagă. Epoca modernă pretinde însă, pentru a deveni în viitor durabilă în esenţa ei, în puterea esenţei ei, o originaritate şi o amploare a reflecţiei, pe care noi, cei de astăzi, o pregătim poate 90
în vreun fel, dar pe care deja, nu o vom putea stăpâni niciodată.

(2) Cuvântul organizare nu este însă întrebuinţat aici într-un sens defavorabil. Deoarece cercetarea este în esenţa ei organizare, se iveşte însă capacitatea mereu posibilă a organizării (die stets mögliche Betriebsamkeit) simplei organizări, în acelaşi timp cu aparenţa realităţii supreme, în spatele căreia se desăvârşeşte adâncirea activităţii cercetătoare. Organizarea devine simplă organizare dacă ea nu mai rămâne deschisă, prin metoda ei, realizării mereu înnoite a proiectului şi se află situată în spatele acestuia ca dat, stabilit nu doar o singură dată, urmărind mai

---

[1] Prima ediţie, 1950: nevoie (Brauch).

curând ea însăşi rezultatele care se adună şi calcularea lor. Simpla organizare trebuie să fie mereu combătută, tocmai deoarece cercetarea este în esenţa ei organizare. Dacă se caută caracterul ştiinţific al ştiinţei numai în erudiţia tăcută, atunci se poate vedea, fireşte, că refuzul organizării înseamnă, de asemenea, negarea caracterului esenţial al organizării pentru cercetare. Cu cât cercetarea devine, într-adevăr mai limpede, organizare şi se orientează după realizările ei, cu atât creşte astfel în ea, mai persistent, pericolul capacităţii de organizare. În cele din urmă, ia naştere o stare de lucruri în care deosebirea dintre o organizare sau alta devine nu numai de nerecunoscut, ci chiar ireală. Tocmai această stare a nivelării esenţei şi lipsei de esenţă sub aspectul de-la-sine-înţelesului face durabilă cercetarea ca o formă a ştiinţei şi, în genere, a epocii moderne. De unde însă îşi poate obţine cercetarea contraponderea împotriva simplei organizări în interiorul organizării proprii?

(3) Importanţa sporită a naturii editorului nu îşi are temeiul pur şi simplu în faptul că editorul (aflat undeva pe drumul către librar) deţine ceasul cel mai potrivit pentru necesităţile publicităţii sau în faptul că, mai mult decât autorii, domină comercialul (das Geschäftliche). Mai curând, propria lor muncă are forma unui proces planificator şi ordonator în privinţa faptului cum, prin publicarea fixată şi stabilită de scrieri şi cărţi, lumea recurge la imaginea publicităţii şi trebuie să fie consolidată în ea. Precumpănirea antologiilor, a colecţiilor de cărţi, a seriilor şi ediţiilor de buzunar este deja urmarea acestei activităţi editoriale, care se întâlneşte la rândul ei cu intenţiile cercetătorului, iar acesta din urmă, într-o serie sau într-o culegere, devine nu doar mai lesne şi mai repede cunoscut şi luat în considerare, ci, în acelaşi timp, el pătrunde pe un front lărgit în cadrul unei realizări dirijate.

(4) Orientarea metafizică fundamentală a lui Descartes se datorează istoric metafizicii platonic-aristotelice şi se află circumscrisă, în pofida noului început, în aceeaşi întrebare: ce este fiinţarea? Faptul că întrebarea nu revine în această formă în *Meditationes* ale lui Descartes, dovedeşte numai faptul cum, în chip esenţial, răspunsul modificat al întrebării determină deja orientarea fundamentală. Interpretarea lui Descartes a fiinţării şi a adevărului oferă mai întâi premisa posibilităţii unei teorii a cunoaşterii sau a metafizicii cunoaşterii. Prin Descartes, înaintea celorlalţi, realismul a fost transmutat în situaţia de a dovedi realitatea lumii exterioare şi de a păstra fiinţarea la sine.

Transformările esenţiale ale orientării fundamentale a lui Descartes, orientare care, începând cu Leibniz, a survenit în gândirea germană, nu o ating în vreun fel. Ele îşi desfăşoară înainte de toate importanţa lor metafizică şi oferă premisele veacului al XIX-lea, veacul încă cel mai obscur dintre cele aparţinând epocii moderne de până acum. Aceste transformări consolidează în mod indirect orientarea fundamentală a lui Descartes într-o formă prin care ele însele sunt aproape de nerecunoscut, dar, din această pricină, nu mai puţin reale. Dimpotrivă, simpla scolastică a lui Descartes şi raţionalismul ei a păgubit orice forţă pentru modelarea ulterioară a metafizicii occidentale. Deoarece o astfel de realizare este posibilă din nou numai sub forma metafizicii, gândirea epocii moderne îşi deţine însă propria ei mărime.

Descartes oferă prin interpretarea omului ca *subjectum* premisa metafizică pentru antropologia viitoare în toate modalităţile şi orientările ei. În apariţia antropologiei, Descartes 92
îşi celebrează cel mai însemnat triumf. Prin antropologie, depăşirea metafizicii a fost călăuzită către fenomenul simplei cercetări şi abandonării oricărei filosofii. Faptul că Dilthey contestă metafizica, care deja nu mai este concepută pe temeiul întrebării ei şi a cărei logică metafizică este considerată nefolositoare, constituie urmarea profundă a orientării sale antropologice fundamentale.

Propria sa filosofie a filosofiei reprezintă forma distinsă a unei suprimări antropologice, iar nu depăşirea filosofiei. Din acest motiv, orice antropologie care întrebuinţează filosofia de până acum după bunul plac, dar care ca filosofie este explicată superficial, deţine privilegiul de a vedea clar ceea ce a fost pretins prin afirmarea ei. Prin acest fapt, starea spirituală îşi dobândeşte o limpezire, în timp ce confecţionările anevoioase de produse atât de lipsite de sens, cum sunt filosofiile naţional-socialiste, pricinuiesc numai confuzie. Propriul ei *Weltanschauung* întrebuinţează şi se foloseşte chiar de erudiţia filosofică, dar el nu are propriu-zis nevoie de vreo filosofie, deoarece, ca *Weltanschauung,* a primit o interpretare şi o modelare proprie a fiinţării. Fireşte, antropologiei singure nu îi stă în putere, de asemenea, nimic. Ea nu are puterea să-l depăşească pe Descartes ori fie şi doar să se răzvrătească împotriva lui; căci cum ar putea vreodată urmarea să meargă împotriva fundamentului pe care ea se sprijină?

Descartes poate fi depăşit numai prin depăşirea a ceea ce el însuşi a întemeiat, prin depăşirea metafizicii moderne şi în acelaşi timp, occidentale. Depăşire înseamnă însă aici, întrebare originară, întrebare privitoare la sens, adică referitoare la domeniul proiectului şi, prin acest fapt, la adevărul fiinţei, întrebare care se descoperă, de asemenea, o întrebare privitoare la fiinţa adevărului.

(5) Conceptul de lume, aşa cum a fost dezvoltat în *Sein und Zeit*, poate fi înţeles numai din orizontul întrebării privitoare la «Da-sein», întrebare care rămâne inserată, la rândul ei, în cadrul întrebării fundamentale privitoare la sensul fiinţei (nu al fiinţării).

93 (6) Esenţei imaginii îi aparţine reunirea, sistemul. Acest fapt nu corespunde, totuşi, simplificării şi reunirii artistice, exterioare, a datului, ci unităţii desfăşurate a structurii în ceea ce a fost dispus în mod prealabil (im Vor-gestellten), ca atare, provenite din

proiectul obiectualităţii fiinţării. În Evul Mediu nu era posibil un sistem; căci acolo, doar ordinea analogiei era esenţială, anume ordinea fiinţării în sensul ordinii create de Dumnezeu, şi în această măsură, o ordine prestabilită. Încă şi mai străin îi este sistemul elenităţii, cu toate că, din perspectivă modernă, se vorbeşte, deşi întru totul nejustificat, de sistemul platonic şi cel aristotelic. Organizarea în cercetare constituie o preformare şi o ordonare determinată a sistematicului, unde acesta din urmă determină reciproc, la rândul său, această ordonare. Acolo unde lumea devine imagine apare sistemul, iar acest fapt se produce nu numai în gândire, ci şi în cadrul guvernării. Iar acolo unde sistemul este călăuzitor, persistă, de asemenea, mereu, posibilitatea denaturării în exterioritate a sistemului, realizat numai şi înnădit. Aceasta se întâmplă acolo unde lipseşte puterea sa originară. Unicul mod, în sine diferit, al sistematicii, la Leibniz, Kant, Fichte, Hegel şi Schelling nu este încă conceput. Propria lor mărime consistă în faptul că ea nu se desfăşoară precum la Descartes din *subjectum* ca *ego* şi *substantia finita*, ci acesta rămâne determinat ca atare prin deosebirea dintre temei şi existenţă, fie precum la Leibniz, din monadă, fie precum la Kant, din transcendental, în esenţa înrădăcinată în facultatea de imaginare a raţiunii finite ori la Fichte, din eul nelimitat sau la Hegel, din Spirit, ca ştiinţă absolută şi la Schelling, din libertate ca necesitate a oricărei fiinţări.

Tot atât de esenţială ca sistemul este, pentru interpretarea modernă a fiinţării, reprezentarea valorii. Acolo unde fiinţarea devine obiect al dispunerii prealabile, ea păşeşte într-un anumit mod al fiinţei uitate. Această uitare a fost resimţită obscur şi nesigur şi înlocuită, ca urmare, corespunzător şi grabnic, astfel încât obiectului şi fiinţării astfel interpretate i se atribuie o valoare, iar fiinţarea este, în genere, apreciată după valori, iar valoarea 94
însăşi devine scopul tuturor activităţilor şi preocupărilor. Acest fapt trece drept cultură, valorile însele devin valori ale culturii şi iau expresia scopurilor supreme ale creaţiei în serviciul asigurării

de sine a omului ca *subjectum*. De aici nu mai este decât un pas până la a face din valorile însele obiecte în sine. Valoarea este obiectualizarea scopurilor necesare pentru propria ordonare reprezentatoare (vorstellenden Sicheinrichtens) în lumea ca imagine. De asemenea, valoarea pare să exprime faptul că în raportarea orientativă la ea se exercită tocmai supremul însuşi şi, cu toate acestea, ea constituie tocmai acoperirea neputincioasă şi uzată a obiectualităţii, plate şi lipsite de temei, a fiinţării. Nimeni nu moare pentru simple valori. Se ia în considerare pentru limpezirea veacului al XIX-lea autoritatea lui Hermann Lotze, care reinterpreta concomitent ideile lui Platon ca valori şi concepea sub titlul «Mikrokosmos» «Încercarea unei antropologii» (1856), care se nutrea încă din spiritul idealismului german prin distincţia şi claritatea felului ei de gândire şi care se deschidea însă, în aceeaşi măsură, pozitivismului. Deoarece gândirea lui Nietzsche rămâne legată de reprezentarea valorii, el trebuia să exprime esenţialul propriu într-o formă întoarsă înspre trecut, ca reevaluare a tuturor valorilor. Dacă se va izbuti, mai întâi, să fie înţeleasă gândirea lui Nietzsche independent de reprezentarea valorii, se va ajunge la un asemenea punct, de unde devine inteligibilă, din opera ultimului gânditor al metafizicii, o sarcină a întrebării şi de asemenea, rivalitatea dintre Nietzsche şi Wagner ca necesitate a istoriei noastre.

(7) Analogia, gândită ca trăsătură principală a fiinţei fiinţării, oferă un model pentru posibilităţile şi modurile, întru totul determinate, de a dispune adevărul acestei fiinţe înăuntrul fiinţării în act. Opera de artă a Evului Mediu şi imposibilitatea unei imagini a lumii în această epocă formează un întreg.

(8) Nu îndrăznea însă, în vremea lui Socrate, un sofist să afirme: măsura tuturor lucrărilor este omul, a celor ce sunt, întrucât ele sunt şi a celor ce nu sunt, întrucât ele nu sunt? Nu sună această

afirmaţie a lui Protagoras ca şi cum ar vorbi Descartes însuşi? Nu a fost deplin conceput odată cu Platon fiinţa fiinţării ca aspect, ca ἰδέα? Nu este pentru Aristotel raportarea la fiinţare ca atare, θεωρία, privire pură? Ea singură, ca afirmaţie sofistică a lui Protagoras, este tot atât de puţin subiectivism, pe cât, la rândul său, Descartes putea să realizeze o reîntoarcere a gândirii greceşti. Este evident însă că, prin gândirea lui Platon şi prin întrebarea lui Aristotel se desăvârşeşte o schimbare hotărâtoare, dar rămasă încă în interiorul experienţei greceşti fundamentale, a interpretării fiinţării şi a omului. Aceasta este tocmai disputa împotriva sofisticii şi prin acest fapt, îndatorată ei într-atât, încât ea a condus la sfârşitul elenităţii, care sfârşit pregăteşte cu sine posibilitatea epocii moderne. De aceea, mai târziu, gândirea platonică şi aristotelică, nu numai în Evul Mediu, ci până în vremea de astăzi, poate să treacă pur şi simplu drept gândire greacă şi toată gândirea preplatonică numai ca o pregătire a lui Platon. Deoarece acest fapt se observă dintr-o lungă deprindere cu elenitatea, printr-o parcurgere a interpretării umaniste a epocii moderne, tocmai de aceea ne rămâne refuzat faptul de a reflecta asupra fiinţei, care se deschidea antichităţii greceşti, astfel încât să-i păstrăm propriul şi înstrăinarea. Afirmaţia lui Protagoras este: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (cf. Platon, *Theaitetos* 152a)

«Oricărui lucru (de care omul poate dispune şi cu care este obişnuit şi, datorită acestui fapt, pe care îl deţine în mod statornic pentru sine, χρήματα χρῆσθαι) omul (oricare om) îi este măsura, a celor prezente, aşa cum ele sunt prezente şi, tot astfel, a celor care rămân refuzate pentru a fi prezente, întrucât ele nu sunt prezente«. Fiinţarea, a cărei fiinţă se află în discuţie, este aici înţeleasă ca prezenţă, de la sine pornind în acest domeniu, în orizontul omului. Cine este însă omul? Platon oferă lămurirea referitor la această întrebare în acelaşi loc, prin ceea ce îl lasă pe Socrate să spună: οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα

ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ ἐγω. «Nu înţelege el (Protagoras) acest lucru oarecum astfel? Ceea ce ni se arată corespunzător drept un lucru oarecare, o atare înfăţişare este (de asemenea) pentru mine, ceea ce este astfel, la rândul său, pentru tine? Om, aşadar, eşti şi tu la fel ca mine.»

Omul este aici, corespunzător, indistinctul (eu şi tu şi el şi ea). Şi acest ἐγω nu rebuie suprapus cu *ego cogito* al lui Descartes? Niciodată; căci tot ceea ce este esenţial, ceea ce ambele orientări metafizice fundamentale determină tot atât de necesar la Protagoras şi Descartes, este însă diferit. Esenţialul unei orientări metafizice fundamentale cuprinde:

1. Felul şi modul cum omul este om, adică el însuşi; Modul esenţei sineităţii (Selbstheit), care nu se confundă niciodată cu calitatea de eu (Ichheit), ci se determină din raportarea la fiinţă ca atare;

2. Interpretarea esenţei fiinţei fiinţării;

3. Proiectul esenţei adevărului;

4. Sensul potrivit căruia omul este într-o parte şi în cealaltă măsura.

Nici unul dintre momentele esenţei numite mai sus ale orientării fundamentale a metafizicii nu poate fi conceput despărţit de celelalte. Fiecare caracterizează deja întregul unei orientări metafizice fundamentale. Din acest motiv şi întrucât tocmai aceste patru momente călăuzesc şi articulează în prealabil o orientare metafizică fundamentală ca atare, aceasta din urmă nu mai poate să fie întrebată ori să primească vreun răspuns din şi prin metafizică. Acest fapt este afirmat deja prin depăşirea metafizicii.

Pentru Protagoras, fiinţarea rămâne raportată la om ca ἐγω. În ce mod are loc această raportare la eu? ἐγω rămâne în orizontul care îi revine lui, ca identic cu sine, din neascuns. Astfel încât el înţelege tot ceea ce este prezent în acest orizont în măsura în care fiinţează. Ascultarea prezenţei se întemeiază în menţinerea

înăuntrul orizontului neascunderii. Prin stăruirea în preajma celor prezente eul, *este* apartenent la prezență. Această apartenență la prezența deschisă o delimitează de absență. Din această limită primește și întreține omul măsura pentru ceea ce este prezent și absent. Printr-o delimitare de neascunsul corespunzător, omului i se oferă măsura care desparte de fiecare dată un sine de celelalte.
Omul nu dispune această măsură față de o calitate de eu separată, care îmbină toată ființarea în ființa sa. Omul raportării grecești fundamentale la ființare și a neascunderii ei este μέτρον (măsura), întrucât el ia asupra sa menținerea în orizontul mărginit de eu al neascunderii și prin acest fapt, recunoaște ascunderea ființării și neputința de a se decide cu privire la prezența ori absența ei și în aceeași măsură, cu privire la aspectul sub care se înfățișează ceea ce este esențial. De aceea Protagoras spune (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Protagoras B,4): περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὔθ' οποῖοί τινες ἰδέαν. «Cu privire la zei, eu nu sunt, firește, în stare să cunosc ceva (adică grecește: să aflu ceva despre înfățișarea lor), nici că ei sunt, nici că ei nu sunt, nici cum sunt ei în înfățișarea lor (ἰδέα).»

πολλὰ γὰρ τα κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τῦ ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. «Felurit este lucrul ce împiedică ființarea ca atare de a fi ascultată: atât ne-deschiderea (ascunderea) ființării, cât și scurta durată a istoriei omului.»

Nu trebuie să ne mirăm că Socrate, cu privire la această prudență a lui Protagoras, a spus despre el (Platon, *Theaitetos*, 152 b): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. «Este de presupus că el (Protagoras), ca un om înțelept (cu privire la afirmația sa despre om ca μέτρον) nu spune despre acestea doar lucruri lipsite de importanță.»

Orientarea metafizică fundamentală a lui Protagoras este numai o restrângere și cu toate acestea o păstrare a orientării fundamentale a lui Heraclit și a lui Parmenide. Sofistica este posibilă numai pe temeiul unei σοφία, altfel spus a interpretării

greceşti a fiinţei ca prezenţă şi a adevărului ca neascundere, neascundere care rămâne ea însăşi o determinare esenţială a fiinţei şi, din acest motiv, ceea ce este prezent este determinat pornind de la neascundere şi prezenţa din neascunsul ca atare. În ce chip
98 mai târziu, Descartes s-a îndepărtat însă de începutul gândirii greceşti, în ce fel, pe de altă parte, se constituie interpretarea omului, pe care el îl reprezintă ca subiect? Tocmai deoarece în conceptul de *subjectum* se mai aude încă esenţa greacă a fiinţei, ὑποκεῖσθαι a ὑποκείμενον, în forma unei prezenţe rămase necunoscute şi neîntrebate (anume existentul statornic), tocmai de aceea esenţa schimbării orientării metafizice fundamentale poate fi surprinsă din el. Unul dintre ele este păstrarea orizontului delimitat corespunzător al neascunderii prin ascultarea prezenţei (omul ca m tron). Un altul este procesul în domeniul nelimitat al obiectualizării posibile prin calcularea reprezentabilului, fiecăruia accesibil şi tuturor obligatoriu.

Orice fel de subiectivism este imposibil în sofistica elină, deoarece aici omul nu poate deveni niciodată subiect; iar el nu poate deveni astfel, deoarece fiinţa este aici prezenţă şi adevărul neascundere.

În neascundere survine φαντασία, adică emergenţa (das zum Erscheinen-Kommen) prezenţei ca atare pentru omul deschis către ea. Omul ca subiect reprezentator (vorstellende Subjekt) plăsmuieşte, adică se află circumscris în *imaginatio*, întrucât reprezentarea sa imaginează fiinţarea drept obiectuală în lumea ca imagine.

(9) Cum are loc, în genere, faptul că fiinţarea se expune în mod expres ca *subjectum* şi, corespunzător, subiectivul (Subjektive) reuşeşte să dobândească o autoritate? Deoarece până la Descartes şi încă în cadrul metafizicii sale, fiinţarea este, întrucât este fiinţare, un *sub-jectum* (ὑπο- κείμενον), un de-la-sine existent, care dispune ca fundament proprietăţile sale statornice şi în acelaşi timp stările sale schimbătoare. Prioritatea unui *sub-jectum*

(ca temei de sine stătător) privilegiat, în mod esenţial
necondiţionat, izvorăşte din pretenţia omului pentru un
fundamentum absolutum inconcussum veritatis (a unui temei de
sine stătător şi nezdruncinat al adevărului în sensul certitudinii).
De ce şi în care chip dobândeşte această pretenţie o valoare decisivă?
Pretenţia izvorăşte din acea eliberare a omului, în care el se 99
eliberează de sub obligativitatea adevărului revelaţiei creştine şi a
doctrinei bisericeşti, într-o legiferare dispusă de el însuşi şi pentru
sine însuşi. Prin această eliberare, esenţa libertăţii, adică legarea
într-un obligativ, a fost din nou reinstituită. Deoarece conform
acestei libertăţi a omului care se eliberează, obligativul însuşi se
instituie la rândul său, el poate fi însă determinat în continuare
într-un mod diferit. Obligativul poate să fie raţiunea umană şi legea
ei sau fiinţarea ordonată obiectual ori aceea încă neordonată, prin
obiectualizarea mai întâi a haosului dominant, acela pe care
guvernarea îl reclamă într-o epocă.

Această eliberare se eliberează, cu toate acestea, fără ştiinţa ei şi în continuare încă din legătura cu adevărul revelaţiei, în care omului i-a fost asigurată şi i-a devenit certă mântuirea sufletului. Eliberarea *din* certitudinea mântuirii conform revelaţiei trebuia de aceea să fie în sine o eliberare *către* o certitudine, în care omul îşi asigură adevărul drept cunoscutul propriei sale cunoaşteri. Acest fapt era posibil numai atunci când omul de sine eliberator a garantat el însuşi certitudinea cognoscibilului. Un astfel de lucru putea, cu toate acestea, să survină numai întrucât omul a decis, de la sine şi pentru sine, ceea ce este pentru el cognoscibil şi ceea ce cunoaşterea şi asigurarea cunoscutului, adică certitudinea, trebuie să însemne. Sarcina metafizică a lui Descartes a fost aceasta: să producă eliberarea omului către libertatea ca determinare de sine, conştientă de ea însăşi, a temeiului metafizic. Acest temei trebuia nu doar să fie unul conştient de el însuşi, ci era necesar în acelaşi timp, întrucât orice măsură din alt domeniu a fost împiedicată, să fie un astfel de mod, încât prin el să fie stabilită esenţa pretinsei libertăţi ca certitudine de sine. Tot din

acest conştient de sine trebuia, cu toate acestea, concomitent, să fie asigurată ca certă, împreună cu celelalte, acea fiinţare pentru care cunoaşterea ca atare trebuia cunoscută şi prin care tot cognoscibilul trebuia asigurat. *Fundamentum*-ul, temeiul acestei libertăţi, care se afl la baza ei, *subjectum*-ul, trebuie să fie un fapt cert, care satisface exigenţa esenţială amintită. O consideraţie referitoare la *subjectum* devine, acum, necesară. Cine este cel
100 care formează temeiul şi care oferă temeiului certitudinea? *Ego cogito* (*ergo*) *sum*. Certitudinea (Gewisse) este însă o propoziţie care afirmă că, în acelaşi timp (la fel şi tot atât de durabil) cu gândirea omului, ar fi dat el însuşi, în chip neîndoielnic, împreună cu prezenţa, altfel spus: el însuşi s-ar oferi împreună cu ea. Gândire înseamnă dispunere prealabilă, raportare reprezentatoare (vorstellender Bezug) la ceea ce este reprezentat (*idea* ca *perceptio*).

A reprezenta înseamnă aici: a fixa în faţă ceva de la sine şi a produce stabilul ca atare. Această reproducere trebuie să fie o calculare, deoarece numai capacitatea de a calcula garantează anticipat şi persistent caracterul cert al reprezentabilului. Reprezentarea nu mai este ascultarea prezenţei, în a cărei ascundere se află ascultarea însăşi şi anume ca un mod propriu al prezenţei a ceea ce este prezent în mod neascuns. Ea nu mai constituie dezvăluirea-de sine-pentru..., ci cuprinderea şi conceperea de... Nu prezenţa domină de această dată, ci conceperea este cea care guvernează. Reprezentarea constituie acum, conform noii libertăţi, un proces în domeniul de sine certificator al asiguratului. Fiinţarea nu mai este prezenţă, ci instituitul opozitiv în reprezentare, ceea ce a fost dispus opozitiv (Gegen-ständige). Dispunerea prealabilă (Vor-stellen) înseamnă dispunere opozitivă şi prealabilă dominantă (vor-gehende meisternde Ver-gegen-ständlichung). Ea adună astfel totul la un loc în unitatea obiectualului. Reprezentarea este *coagitatio*.

Fiecare raportare la ceva, voinţa, atitudinea, intuiţia, este înainte de toate reprezentatoare, este *cogitans*, ceea ce se traduce cu «care gândeşte». Din acest motiv, Descartes poate să cuprindă toate modurile de *voluntas* şi *affectus*, toate *actiones* şi *passiones* cu numele aproape straniu de *cogitatio*. În *ego cogito ergo sum*, *cogitare* este înţeles în acest nou şi esenţial sens. *Subjectum*-ul, certitudinea-de-sine, este faptul-de-a-fi-reprezentat împreună cu- (Mitvorgestelltsein), de fiecare dată cert, al omului reprezentator, - cu fiinţarea reprezentată uman sau neuman, adică obiectualul. Certitudinea-de-sine este fără îndoială de fiecare dată reprezentabilul şi reprezentatul *me cogitare = me esse*. Aceasta este identitatea fundamentală a tuturor calculărilor reprezentării asiguratoare de sine. În această certitudine de sine, omul este 101
sigur, astfel încât el este fxat drept cel care ordonează anterior în orice dispunere prealabilă (der Vor-stellende alles Vor-stellens) şi din acest motiv, ca domeniu al reprezentabilităţii şi odată cu el fiecare certitudine şi fiecare adevăr, adică: *este*. Mai întâi din acest motiv, deoarece omul este reprezentat cu necesitate în acest mod în certitudinea fundamentală (*im fundamentum absolutum inconcussum* al *me cogitare = me esse*), numai deoarece omul de sine şi sieşi eliberator aparţine în mod necesar subiectului acestei libertăţi, doar de aceea omul poate şi trebuie să ajungă el însuşi fiinţarea privilegiată, un *subjectum*, care are întâietate, ca primă fiinţare adevărată (adică sigură), între toate *subjecta*. Faptul că în identitatea fundamentală a certitudinii şi apoi în *subjectum*-ul autentic el este doar *ego*, nu înseamnă că omul ar fi determinat acum ca eu şi ca egoist. El afirmă doar atât: a fi subiect devine acum privilegiul omului ca esenţă gânditor-reprezentatoare. Eul omului a fost fixat în serviciul acestui *subjectum*. Certitudinea aflată la fundamentul său este, ca atare, ceva subiectiv, altfel spus, dominând în esenţa *subjectum*–ului, dar nicidecum egoist. Certitudinea este pentru fiecare eu ca atare, altfel spus, pentru fiecare *subjectum*, obligatorie. În acelaşi chip este tot ceea ce a

fost instituit prin obiectualizarea reprezentatoare ca obiectualizare asigurată şi care, doar prin această instituire fiinţează, a fost instituit, pentru fiecare în mod obligatoriu. Dar această obiectualizare, care rămâne însă, în acelaşi timp, decizie şi care trebuie să fie valabilă ca obiect, nu îşi poate refuza nimic. Esenţei subiectivităţii *subjectum*-ului şi omului ca subiect îi aparţine descătuşarea necondiţionată a domeniului obiectualizării posibile şi a dreptului de a lua o decizie cu privire la ea.

Acum a devenit clar, de asemenea, în care sens omul ca subiect vrea şi trebuie să fie măsura şi mijlocul fiinţării, cu alte cuvinte, al obiectelor, al lucrurilor. Omul nu mai este acum μέτρον în sensul de moderator al ascultării orizontului neascunderii prezenţei care se prezintă corespunzător fiecărui om. Ca *subjectum*, omul este *co-agitatio* a *ego*-ului. Omul se întemeiază pe sine însuşi ca unitate de măsură a tuturor criteriilor cu care este măsurat şi cântărit ceea ce poate avea valoare ca fapt sigur, altfel spus, ca fapt adevărat şi deci, implicit, ca fiinţând. Libertatea este nouă ca libertate a *subjectum*-ului. În *Meditationes de prima philosophia* eliberarea omului către o nouă libertate pe temeiul ei a avut nevoie de *subjectum*. Eliberarea omului modern nici nu începe înainte de toate cu *ego cogito ergo sum*, nici metafizica lui Descartes nu este în mod exclusiv cea care livrează ulterior către această libertate şi, din acest motiv, în aparenţă, o metafizică construită în sensul unei ideologii. În *co-agitatio* se reuneşte reprezentarea oricărui obiectual în reunirea capacităţii de a reprezenta. *Ego*-ul lui *cogitare* află acum în sine reunirea certificatoare a capacităţii de a reprezenta în *con-scientia*, esenţa ei. Aceasta este alcătuirea reprezentatoare în orizontul capacităţii conservate de ea. Tot ceea ce este prezent dobândeşte din ea sensul şi modul prezenţei sale, anume din cel ale prezenţei obiectuale (Praesenz) în *repraesentatio*. *Conscientia ego*-ului ca *subjectum* determină, ca subiectivitate a *subjectum*-ului privilegiat în acest nivel, fiinţa fiinţării.

Meditationes de prima philosophia oferă modelul pentru ontologia *subjectum*-ului din perspectiva subiectivităţii determinate drept *conscientia*. Omul a devenit *subjectum*. Din acest motiv, el poate, conform cu ceea ce el vrea şi concepe, să desăvârşească şi să determine esenţa subiectivităţii. Omul, ca natură raţională a epocii luminilor, este nu mai puţin subiect decât un om, care se concepe pe sine ca raţiune, se vrea ca popor, se cultivă ca rasă şi, în sfârşit, se împuterniceşte ca stăpân al universului. În toată această dispunere fundamentală a subiectivităţii este, de asemenea, posibil, acum, deoarece omul rămâne determinat mereu ca eu şi tu, ca noi şi voi, un mod diferit al calităţii de eu şi al egoismului. Egoismul subiectiv prin care, de cele mai multe ori fără ştiinţa sa, eul este determinat, înainte de toate, ca subiect, poate să fie suprimat prin înrolarea eurilor în «noi». Prin acest fapt subiectivitatea a câştigat doar în putere. În imperialismul planetar al omului tehnic-organizat, subiectivismul omului a atins piscul său cel mai înalt, de unde el se va coborî la nivelul uniformităţii organizate şi va fi înregimentat acolo. Această uniformitate devine 103
cel mai sigur instrument al dominării depline, anume tehnice, asupra pământului. Libertatea modernă a subiectivităţii se iveşte deplin în obiectivitatea conformă ei. Omul nu poate să abandoneze de la sine acest destin al esenţei sale moderne sau să îl întrerupă printr-un ordin suprem. Dar omul poate să reflecteze în prealabil asupra faptului că fiinţa subiectului umanităţii nu a fost de fiecare dată nici unica posibilitate a esenţei iniţiale a omului istoric şi nici nu va fi întotdeauna. O umbră trecătoare a norilor deasupra unui tărâm ascuns, aceasta este întunecarea, pe care acel adevăr pregătit de certitudinea mântuirii proprie creştinătăţii l-a dispus ca certitudine a subiectivităţii deasupra unui eveniment care îi rămâne refuzat.

(10) Antropologia este acea interpretare a omului care ştie în principiu ce este omul şi din acest motiv nu se întreabă niciodată

ce ar putea fi el. Căci prin această întrebare, ea ar trebui să se recunoască pe sine nesigură şi depăşită. În ce fel trebuie acest fapt să-i fie reproşat antropologiei şi unde va conduce ea, cu toate acestea, asigurarea ulterioară a certitudinii de sine a *subjectum*-ului?

(11) Căci acum se desăvârşeşte nivelarea esenţei moderne care sfârşeşte în de-la-sine-înţeles (Selbstverständliche). Înainte de toate, dacă aceasta din urmă este asigurată în modul unui *Weltanschauung*, creşte terenul posibil din care se poate nutri ridicarea originară a întrebării privitoare la fiinţă, care deschide domeniul de decizie cu privire la ea, dacă fiinţa devine aptă încă odată unui zeu şi dacă esenţa adevărului fiinţei ocupă mai originar esenţa omului. Acolo unde desăvârşirea epocii moderne dobândeşte lipsa de perspectivă a propriei ei mărimi, este pregătită istoria viitoare.

(12) Americanismul este ceva european. El este modificarea încă neînţeleasă a nemăsuratului, încă dezlegat şi încă neizvorât din deplina şi reunita esenţă a epocii moderne. Interpretarea
14 americană a americanismului prin pragmatism rămâne încă exterioară domeniului metafizic.

(13) Opinia comună vede în umbră exclusiv lipsa luminii, dacă nu chiar negarea sa. În realitate umbra este însă mărturia vizibilă şi cu toate acestea imperceptibilă a unei luminări ascunse (verborgenen Leuchtens). Potrivit acestei înţelegeri a umbrei, noi primim incalculabilul drept acela care, sustras reprezentării, este totuşi vădit în fiinţare şi prevesteşte fiinţa ascunsă.

(14) Cum însă, când refuzul însuşi ar trebui să devină suprema şi cea mai puternică revelare a fiinţei? Concepută din metafizică (adică din întrebarea privitoare la fiinţă în forma: ce

este fiinţarea?) se dezvăluie imediat esenţa ascunsă a fiinţei, refuzul, ca non-fiinţare pur şi simplu, ca nimic. Dar nimicul este ca natură a nu-ului fiinţării cea mai intensă contraparte a neînsemnatului. Nimicul nu este niciodată nimic, şi este tot atât de puţin ceva în sensul unui obiect; este fiinţa însăşi, al cărei adevăr este transmis omului atunci când el nu mai reprezintă fiinţarea ca obiect.

(15) Acest interval deschis (offene Zwischen) este *Da-sein*, cuvântul înţeles în sensul domeniului dezăluirii şi ascunderii fiinţei.

Traducerea a urmat *Die Zeit des Weltbildes*, în ediţia *Holzwege*, Frankfurt am-Mein, Vittorio Klostermann, 7. durchgesehene Auflage, 1994, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

ADNOTĂRI

Expunerea lui Heidegger din prelegerea *Die Frage nach dem Ding* (1935), dedicată constituirii ştiinţei moderne a naturii intersectează tematica din *Die Zeit des Weltbildes* într-un mod care vădeşte o reluare în timp a consideraţiilor anterioare (mult mai desfăşurate şi analitice decât ar fi permis-o conformaţia unei conferinţe), în vederea angajării unor probleme şi a extragerii unor concluzii care probează unicitatea construcţiei teoretice din 1938 şi ilustrează, în acelaşi timp, parcursul complex al acestei reflecţii neîntrerupte în răstimpul celor trei ani care le despart. Am considerat din acest motiv potrivit ca textele din prelegerea *Die Frage nach dem Ding*, ce tratează o problematică comună cu cea din *Die Zeit des Weltbildes*, să fie adăugate la sfârşitul acestor *scolia* (v. *Anexele* I şi II) pentru a nu îngreuna astfel nejustificat, prin trimiteri abundente, adnotările de faţă.

69a. Aceeaşi articulare a reflecţiei asupra ştiinţei se află în cadrul §75 din *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), culegere masivă de reflecţii nedestinate publicării, între anii 1936 şi 1938, din care Heidegger a preluat o parte considerabilă în vederea alcătuirii prelegerii *Die Zeit des Weltbildes*. Ea se află organizată şi desfăşurată aici în 24 de «Sätze über die Wissenschaft».[1]

---

[1] *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (1936-38), GA Bd. 65, Klostermann, 1989, §75, pp. 145-158.

Am arătat anterior (*infra* II.1) în ce condiţii, în cadrul unui cerc privat cu statura unui seminar ştiinţific întitulat *Die Bedrohung der Wissenschaft*, Heidegger a întreprins în 1937 o reflecţie asupra direcţiei activităţii ştiinţifice contemporane (impulsionat în special de situaţia «ameninţătoare» a orientării acesteia din urmă în Germania dinaintea celui de-al doilea război mondial). Această situaţie a survenirii necesităţii unei reflecţiei asupra ştiinţei, a fost asimilată atunci celei pe care Nietzsche, către mijlocul veacului trecut, o întâmpinase prin propriile sale reflecţii asupra ştiinţei:[1]

„Dezbaterile «asupra» ştiinţei nu sunt în ziua de astăzi ceva neobişnuit după părerile nenumărate enunţate în ultimii ani; şi aceasta cu atât mai mult, dacă ne gândim că ele au dat naştere unor dezbateri exprese asupra ştiinţei deja *înaintea* războiului în cadrul celei mai tinere, pe atunci, generaţii. Şi aceste dezbateri îşi extrăgeau impulsul lor *autentic* din opera lui *Nietzsche*, care a fost constrâns la rândul său, la începutul anilor şaptezeci, ca tânăr profesor la Basel, să întreprindă o reflecţie asupra ştiinţei[2].

Rezultatul reflecţiei lui Nietzsche a fost faptul că el a părăsit în curând Universitatea, şi aceasta nu din cauză că el s-a îmbolnăvit, ci dimpotrivă, el a ajuns «bolnav» din acelaşi motiv pentru care el a trebuit să o părăsească pe aceasta din urmă. Faptul plecării lui

---

1 *Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers, Symposion* der Alexander von Humboldt-Stiftung von 24.-28. April 1989 in Bonn, Bd. I *Philosophie und Politik*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Klostermann, 1991: Heidegger, *Die Bedrohung der Wissenschaft* (1937), pp. 6-7.

2 Evident, aserţiunea trebuie luată *cum grano salis*. Un text cum este cel al Discursului Inaugural la numirea sa ca profesor de filologie clasică la Basel, *Homer und die klassische Philologie* (*Antrittsrede*, 28 mai 1869) constituie una dintre multiplele mărturii ale atitudinii lui Nietzsche faţă de activitatea ştiinţifică filologică, atitudine recunoscută cu mai multă vreme înaintea prezenţei sale la Basel (o dovedeşte recomandarea lui Ritschl) şi care era departe de ceea ce constituie îndeobşte exerciţiul unui simplu filolog.

Nietzsche din Universitate constituie cea mai pronunţată decizie a timpului său faţă de «ştiinţa» de atunci. Rămâne, aşadar, de văzut dacă fiecare dintre reflecţiile de astăzi asupra ştiinţei nu sunt doar mai mult sau mai puţin suficiente şi modificate reluări ale sarcinii fixate de către Nietzsche.

Şi *cu toate acestea*, faptul că noi ne reunim aici, poate fi şi *altfel* privit: anume faptul că un tânăr cercetător şi profesor este împins în afară din activitatea ştiinţifică către o reflecţie asupra ştiinţei (...). De ce reînvie *impulsul către reflecţie* tocmai acum? Pentru că voinţa de reflecţie (die Wille zur Besinnung) devine acum în mod deosebit constrângătoare, se face aluzie la acest fapt şi au fost realizate experienţe specifice în privinţa ştiinţei şi înainte de toate, pentru că aceste experienţe apar acum *mai desluşit* în importanţa lor şi aduc o stare îngrijorătoare de lucruri înaintea ochilor.

Numesc această stare de lucruri pe scurt: «ameninţarea» ştiinţei (die Bedrohung der Wissenschaft). O «ameninţare» a ştiinţei, aşa cum o înţelegem noi, nu survine din orientarea mereu înnoitei şi în mod necesar înflăcăratei aversiuni şi neîncrederi faţă de ştiinţă, proprie acelor oameni şi grupări, care văd în «ştiinţă» numai un teren oarecum privilegiat de activitate al «cercului intelectual» (...)"

Este acum limpede faptul că pentru Heidegger condţiile istorice ale realizării activităţii ştiinţifice, atât în vremea lui Nietzsche, cât şi în perioada contemporană lui, cea din urmă fiind resimţită acut ca îngrijorătoare, nu constituie mai mult decât *impulsurile* care determină reflecţia asupra naturii ştiinţei, o reflecţie care, dacă este una reală şi nu o critică ineficientă generată de examinări incomplete şi eterogene, nu se va cantona şi limita niciodată la nivelul faptelor care au determinat-o. În parte pentru motivul că acest lucru constituie o condiţie necesară a oricărei reflecţii autentice:[1]

„În privinţa întrebării privitoare la caracterul reflecţiei asupra ştiinţei trebuie înainte de toate observat că nu putem adesea să-l

---

[1] *ibid.*, p. 12.

aprofundăm îndeajuns. Anume: *nici o ştiinţă nu poate să se cunoască pe sine din forma de cunoaştere desăvârşită de ea însăşi*. Nu putem reflecta asupra fizicii ca ştiinţă cu ajutorul metodei fizicii (...)"

Primul pas în parcursul acestei reflecţii asupra ştiinţei îl constituie pentru Heidegger, ca de altfel întotdeauna în împrejurări similare, întoarcerea la cuvântul grec, ἐπιστήμη. În masivul excurs preliminar (peste două sute de pagini), la interpretarea oferită dialogului *Sofistul* (ea însăşi însumând aproape patru sute de pagini) din cadrul prelegerii ţinute în cea de-a doua iarnă de la venirea sa la Marburg, Heidegger recurge, în prima sa parte, la analiza celor cinci moduri ale lui ἀληθεύειν (ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, νοῦς), conform expunerii lui Aristotel din *Etica Nicomahică* (VI, 2-6). Una dintre aceste modalităţi de exercitare a adevărului este, aşadar, ştiinţa, ἐπιστήμη. Ea face, ca urmare, obiectul unei reflecţii particulare:[1]

„Firul conducător general după care Aristotel îşi orientează analiza fenomenelor ἐπιστήμη, τέχνη ş.a.m.d. este o dublă întrebare: 1. Modalitatea în care fiinţarea arată ceea ce descoperă aceste moduri ale lui ἀληθεύειν, 2. Dacă acest ἀληθεύειν deschide un ἀρχή al acestei fiinţări. Astfel firul conducător al analizei pentru ἐπιστήμη este de asemenea: 1. întrebarea privitoare la fiinţarea pe care o deschide ἐπιστήμη, 2. întrebarea privitoare la ἀρχή [...]

În primul rand ar trebui să fie ridicată întrebarea privitoare la ἐπιστητόν. ὑπολαμβάνομεν, ο ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἔχειν (b 20sqq). «Afirmăm: ceea ce ştim nu poate fi altfel»; este necesar să fie mereu în acest mod. Aristotel indică, aşadar, prin această aserţiune, modul în care fiinţarea este înţeleasă în sensul cel mai restrâns al cunoaşterii. În sensul acesta cunoaşterea este: ὅ ἐπιστάμεθα «ceea ce ştim», despre care afirmăm: *este astfel* (*so ist es*). Ştiu răspunsul cu privire la acest fapt; anume îl ştiu *deja*. Şi tot în această privinţă: este întotdeauna astfel. ἐπιστήμη deschide aşadar acea fiinţare *care*

---

1 *Platon: Sophistes* (Marburger Vorlesung WS 1924/25), GA Bd. 19, Klostermann, 1992, pp. 31-33.

este întotdeauna. Numai ceea ce este întotdeauna poate fi cunoscut. Ceea ce poate fi altfel ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται (b 21sq), «se află în afara cunoaşterii», dacă eu nu sunt aşadar în mod direct şi actual în preajma sa, el se poate schimba între timp. Îmi menţin ca urmare observarea. Dacă el s-a schimbat, atunci observarea mea devine falsă. Corespunzător, cunoaşterea este caracterizată prin faptul că eu cunosc în continuare şi în mod permanent fiinţarea, de asemenea ἔξω του θεωρεῖν, în afara examinării din momentul de faţă. Aceasta deoarece fiinţarea care constituie obiectul cunoaşterii este permanentă. Faptul înseamnă concomitent şi: dacă a fost cunoscută, această cunoaştere este, ca ἀληθεύειν, permanentă. *Cunoaşterea este aşadar o deţinere a ceea ce a fost descoperit* (ein Aufgedeckthaben); este *păstrare a faptului de a fi descoperit al cunoscutului* (Verwahrung des Aufgedecktseins des Gewussten). Este un mod al *faptului de a fi dispus* (Gestelltsein) către fiinţarea lumii, un mod care dispune de înfăţişarea (Aussehen) ei. ἐπιστήμη este o ἕξις α ἀληθεύειν- ului (b 31). În această ἕξις, înfăţişarea fiinţării este păstrată. Fiinţarea care este cunoscută nu poate fi niciodată ascunsă; ea nu poate niciodată deveni în sfârşit altceva prin faptul ascunderii, căci atunci cunoaşterea nu ar mai rămâne cunoaştere. Din acest motiv, această fiinţare poate: γένηται ἔξω του θεωρεῖν, să se îndepărteze de examinarea din clipa de faţă; *şi în aceste condiţii ea este totuşi cunoscută*. Cunoaşterea nu are nevoie, aşadar, să fie realizată în mod permanent; eu nu am nevoie să examinez permanent fiinţarea cunoscută. Cunoaşterea este mai curând faptul de a fi în preajma fiinţării (ein Dabeisein-beim-Seienden), o dispunere a ceea ce se referă la calitatea de a fi descoperit (Daruber-bezuglich-seiner-Aufgedecktheit-Verfugen), chiar şi atunci când eu nu mă aflu înaintea ei. Deoarece fiinţarea este permanentă, îmi este asigurată propria mea cunoaştere - şi, din acest motiv, nu am nevoie să mă întorc întotdeauna la ea. Cu privire la fiinţarea care poate fi altfel, nu deţin nici o cunoaştere - şi de aceea se poate afirma că istoricul (das Geschichtliche) nu poate fi propriu-zis cunoscut. Acest mod al lui ἀληθεύειν, propriu pentru ἐπιστήμη, este unul cu totul determinat şi anume este, pentru greci, acel mod în care se întemeiază posibilitatea ştiinţei. În acest concept al cunoaşterii este orientată întreaga dezvoltare ulterioară a teoriei ştiinţei până în ziua de astăzi.“

69 b. În *Erleben*, fiinţarea este *etwas Vor-gestelltes*,[1] trăirea însăşi fiind corespondentul comprehensiunii ştiinţifice în registrul interior, prin modalitatea în care se raportează la lucrurile existente.

70a. Problema unei reflecţii destinată să aprofundeze fundamentele metafizice ale ştiinţei epocii moderne Heidegger a preluat-o de la Kant, aşa cum o dovedesc notele din 1937:[2]

> „[...] există în cadrul istoriei filosofiei gânditori care au realizat şi formulat într-un sens remarcabil reflecţia asupra cunoaşterii (das Wissen) înseşi şi, prin acest fapt, asupra ştiinţei. Pasul decisiv în reflecţia asupra ştiinţei epocii moderne, aşa cum ea se află în principiile ei, în pofida modificărilor actuale de conţinut, a fost făcut de către *Kant*.
>
> Ştiinţa este pentru Kant ştiinţa matematică a naturii în forma pe care a oferit-o *Newton*. În pofida acestui fapt, reflecţia lui Kant asupra ştiinţei este în mod esenţial *mai mult* decât o reflecţie asupra acestei ştiinţe."

71a. Prima ocurenţă a unui cuvânt cheie (deşi preluat din terminologia curentă) pentru înţelegerea modului în care Heidegger îşi reprezintă decurgerea activităţii ştiinţifice: *das Vorgehen*, «procesul». Treptele parcursului sunt următoarele: 1. proiecţia unei «scheme» (*Grundriss*) a fenomenelor naturii; 2. deschiderea unui domeniu de obiecte (prin care acestea devin astfel accesibile experienţei) şi 3. «metoda» (Verfahren) cunoaşterii, ultimele două alcătuind, în îmbinarea lor, «rigoarea cercetării» (die Strenge der Forschung). Între aceste trei trepte nu există un raport direct de cauzalitate, ele presupunându-se în ordine inversă şi răspunzând (de la prima către a treia) unele de celelalte.

---

[1] Cf. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 62: Erleben: Transformarea, aparţinând uitării fiinţei, a faptului de a trăi (Erleben) însuşi prin intervenţie (Machenschaft) şi «trăire» (Erlebnis) (p. 129)

[2] *Zur philosophischen Aktualität...*, *Die Bedrohung der Wissenschaft*, p. 13.

În această desfăşurare a procesului cunoaşterii poate fi descifrată aceeaşi dinamică a reprezentării fenomenelor pe care am constat-o, cu caracter de generalitate, anterior (*infra* II, 3), dinamică care presupune radierea din sfera unui fenomen esenţial, constituit de emergenţa şi aplicarea proiectului, prin deschiderea unei domeniu de obiecte, către actualizarea sa (sub raportul regulii şi al legităţii) în experienţa cunoaşterii ştiinţifice prin intermediul metodei adaptate conform rezultatelor acestei activităţi. De semnalat, ca urmare, *circularitatea* definiţiilor conceptuale utilizate de Heidegger, care, în definirea lor, coboară de la ceea ce este nedefinit către definit în trepte descendente care consistă în relaţii de definire, circularitate care este întemeiată pe o alta, esenţială, a procesului cunoaşterii înseşi.

Deţinând un punct definit de plecare, un centru proiectiv, cunoaşterea nu rămâne niciodată simplă observare a lucrului şi a fenomenelor, deoarece prin ea se produce *ab origine* un fenomen de centrare (şi corespunzător, de parcelare) a realităţii conform cu o direcţie univocă de mişcare, care invadează, irigă şi inundă natura observatului. «Lucrurile *sunt* în măsura în care *sunt cunoscute*» nu înseamnă, în consecinţă, nimic altceva decât luarea la cunoştinţă a naturii procesului cunoaşterii, proces susţinut de o ignoranţă elementară în privinţa lui «este», prezent în fiecare lucru cunoscut.

71b. Fundamentele şi consecinţele acestei priorităţi a metodei şi a specializării care rezultă din ea sunt conexate în notele din 1937 cu înţelegerea «ameninţării ştiinţei»:[1]

„Hotărâtorea şi decisiva ameninţare a ştiinţei este însă încincită:
1. Ameninţarea autentică a ştiinţei survine din ea însăşi şi apare

---

[1] *Zur philosohische Aktualität..., Die Bedrohung der Wissenschaft*, pp. 8-10.

prin ea însăşi. [...] Prioritatea metodei conduce la tehnicizarea ştiinţei, la o ordonare închisă în sine a procesului în care este vizat în prealabil tot ceea ce este obiectual (alles Gegenständliche). Acest fapt are ca urmare specializarea (Spezialisierung) [...] Prin prioritatea metodei şi consolidarea ei ca tehnică se desăvârşeşte o lărgire crescândă a domeniului obiectelor ca atare şi prin acest fapt, *înainte de toate*, distrugerea raportării la domeniul fiinţei (Seinsbereich), din care a fost eliminat spaţiul obiectelor.

2. Această ameninţare *internă* suportă în ziua de astăzi o *intensificare* esenţială printr-o *stare neobişnuită de criză* a poporului nostru. Prin faptul că ştiinţele şi procesul lor au fost folosite pentru realizarea planului cvadranual, ele suportă acea tendinţă, de altfel deja schiţată în ştiinţa însăşi, către tehnicizare şi organizare a unei validări de un tip neobişnuit şi care conduce la o întărire şi rigidizare a poziţiei ei.

3. Îndreptarea decisă practico-tehnică a ştiinţei, de altfel tehnicizată intern, are ca urmare faptul că ştiinţa, configurată *astfel* în mod necesar, se vede ea însăşi constrânsă la cea mai îngustă organizare, ce are de realizat supremaţia necesităţii trebuinţelor vieţii şi economiei, a industriei. *Industria ia în stăpânire ştiinţa.*

Această prioritate nu este însă, în principiu, una nouă, ci ea este schiţată în esenţa ştiinţei epocii moderne. Organizarea ştiinţei s-a apropiat ea însăşi, în sine, şi încă de multă vreme de caracterul de industrie.

4. Desprinderea ştiinţei de Universitate se transformă în ameninţare a ştiinţei nu prin simpla trecere în industrie, ci, dimpotrivă, prin *absenţa «afirmării de sine» a Universităţii germane.*

Afirmarea de sine (die Selbstbehauptung) [...]: voinţa de a se supune pe sine însăşi întrebării şi de a se redobândi pe sine în sarcina ei autentică şi într-o formă superioară.

5. Această absenţă reală a «afirmării de sine» a Universităţii şi prin acest fapt, ameninţarea ştiinţei, au fost în sfârşit consolidate prin faptul că acum necesitatea educării politice a celor crescuţi după modelul «Fuhrer«-ului este condusă în partid prin planuri de mare amploare".

72. τὰ μαθήματα, «cele matematice» constituie acele lucruri considerate din punctul de vedere al generalităţii (date în prealabil faţă de lucruril), al genului mai multor specii. Ştiinţa matematicii a redus această cunoaştere a particularului prin generalitate la

număr, rezervând raportul dintre genuri şi specii exclusiv logicii. Din aceast motiv, caracterul de număr nu poate însă cuprinde şi nu poate defini niciodată complet natura matematicului, fiind doar o particularizare a lui. Cunoaşterea prin generalitate, cunoaşterea preexistentă, prealabilă, constituie ceea ce este esenţial şi propriu matematicului. Ea este o cunoaştere independentă de lucruri, neavând nevoie de ele decât pentru a se concretiza. Esenţialul pentru mai multe lucruri diferite de aceeaşi natură (din aceeaşi specie) îl constituie *această* generalitate a lor, adică tocmai acel lucru care permite cuprinderea lor într-un întreg accesibil şi stăpânirea lor. Evident, generalitatea, potenţial vorbind, preexistă. Dar în cadrul fizicii şi matematicii moderne, ea nu mai este gândită pornind de la lucruri, ci lucrurile *sunt* în măsura în care fac parte din această generalitate. În sensul afirmat de Heidegger, matematica este prin excelenţă o ştiinţă proiectivă. Faptul că fizica modernă este una matematică nu constituie, aşadar, o calitate oarecare a ei, ci marchează o modificare esenţială, ea dispune şi fixează ca «schemă» generală a naturii, asemeni numărului din matematică, «deja-cunoscutul», o cunoaştere care, atât în fizică cât şi în matematică, fără a fi independentă de lucruri, nu se mai sprijină şi nu mai recurge la ele.

Prin faptul că prin relaţiile descrise cu ajutorul aparatului matematic în fizica modernă sunt echivalate între ele mişcările, locurile şi momentele timpului, nu este abandonată, în primul rând, specificitatea locurilor şi a momentelor, ci dispare, înainte de toate, posibilitatea de a gândi spaţiul, timpul, mişcarea, pornind de la locuri, momente şi mişcări particulare, înlocuind această orientare firească cu cea inversă ei.

Orientarea în interiorul hărţii locurilor şi a succesiunii temporale este determinată acum nu de generalitatea (în sensul posibilităţii de asimilare) *provizorie* (tocmai pentru că susţine şi are în vedere *orientarea*) a caracterelor proprii unor segmente particulare ale spaţiului şi timpului, ci dimpotrivă, acestea din

urmă sunt nivelate şi integrate în cadrul unei generalităţi *conservative*, date *înaintea* fenomenelor şi ca urmare, în virtutea *ignorării* lor. Este aşadar nejustificată interpretarea acestei înţelegeri a procesului cunoaşterii, drept o apreciere conform căreia ştiinţa epocii moderne (fizica clasică, în particular) nu ar pleca de la fapte, de la experienţă, ci ar fi dată, în măsura în care este una «matematică», înaintea ei. Dimpotrivă, ea se raportează nemijlocit la fapte şi este extrasă din ele. La ceea ce ea a renunţat este însă *experierea*, faptul *continuu* al observării, nu experienţa. Cu alte cuvinte, ea este într-adevăr *extrasă* din fapte, dar nu mai *decurge* din ele. *Funcţia* lor, aşadar, este una diferită.

73. Cercetarea nu este întemeiată pe calcul (Rechnung) şi nu calculul este cel care îi conferă exactitatea (Exaktheit). Calculul este posibil tocmai deoarece acest domeniu al exactităţii a devenit accesibil şi el constituie acest permanent racord la domeniul exactităţii, deschis printr-o schemă proiectată a naturii. Prin acest racord, cercetarea se asigură şi se validează pe sine ca investigare exactă şi adevărată. În ştiinţele umane, cercetarea, pentru a fi riguroasă, trebuie să devină inexactă, în măsura în care aici nu a fost deschis un domeniu al exactităţii şi, ca urmare, procesul cercetării nu este înlesnit prin calculul exact.

74a. Cercetarea faptelor se exercită prin dispunerea şi demonstraţiile necesare confirmării legii. Cu ajutorul acesteia din urmă, faptele, care sunt necunoscute (i.e. neobservate) sunt întemeiate prin ceea ce este cunoscut, anume prin ceea ce este *în prealabil* cunoscut, prin matematic. Iar la rândul său, acest cunoscut, legea însăşi, este confirmată, reactualizată şi conservată cu ajutorul faptelor. Această *circularitate*, nu caracterizează doar soliditatea şi veridicitatea cercetării ştiinţifice, ci, în acelaşi timp, nivelarea şi conservarea raportării la fenomene. În această circularitate, receptarea experienţei este dizolvată undeva între fapte, din care legitatea este *definitiv* obţinută, şi lege, care nu se

mai poate ameliora decât prin observarea *altor* fapte, ce nu pot fi explicate satisfăcător cu ajutorul vechii descrieri a fenomenelor, adică prin formula matematică anterioară.

74b. În disciplina fenomenologică «experienţa» este în directă legătură cu evidenţa. În orice investigaţie fenomenologică, diferenţa şi dialectica dintre experienţă şi cel care experimentează este comprimată în problema constituirii actului cunoaşterii prin atingerea unităţii pre-obiectuale a experienţei. Interdependenţa evidenţei de constituirea obiectului este, aşadar, *questio juris,*[1] deoarece ea presupune principiul fundamental al gândirii critice, care este principiul primatului funcţiei (în sens kantian) asupra obiectului. Obiectele din cadrul domeniului sunt, ca urmare, forme ale acestei funcţii.[2]

74c. Experimentului permite însă numai teoretic o disjuncţie validă a posibilităţii rezultatului său. Teoretic, el poate confirma sau contrazice legea. În fapt, el fie o confirmă şi atunci el contribuie

---

1 Cf. H. KÖCHLER, *Die Subjekt-Objekt Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie*, Meissenheim am Glass, 1974, pp. 90-94. De semnalat, formularea adiacentă pe care Hans Köchler o preia de la Aristotel (Anm. 429): τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνεργείαν ἐπιστήμη τῷ πράγματα (*De anima* Γ 7, 431a); de asemenea, M. SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, în *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (*Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I), 1933, pp. 288-292.

2 Cf. J. E. DOHERTY, *Sein, Mensch und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff*, Bonn, 1972, în special pp. 18 şi urm. De asemenea, E. CASSIRER, *Psychologie der symbolischen Formen* I, Berlin, 1923, p. 9. De notat însă faptul că, pentru Cassirer, forma obiectualităţii, în fiecare domeniu de obiecte, nu este legea unei sinteze statice, ci, mai curând, legea unui proces, a unei mişcări. Nu există un domeniu delimitat de la bun început al obiectivului, ci doar o ordonare determinată a construcţiei, un mod al înaintării de la forme elementare la forme complexe.

la stabilitatea schemei proiectate şi la consolidarea validităţii cercetării ştinţifice, fie o infirmă, o corectează, introducând variabile noi prin intermediul observării altor fapte, iar atunci, el contribuie, chiar mai eficace, la extinderea acceptării generale şi a influenţei *funcţiei* cercetării. Ca urmare, infirmarea unei legi nu conduce la destabilizarea şi abandonarea noului *mod de a privi*, ci dimpotrivă, la întărirea şi consolidarea lui, iar acest fapt se produce chiar şi atunci când decizia asupra validităţii sau invalidităţii unei teorii este temporar suspendată.

Experimentul este instrumentul prin excelenţă al cercetării ştiinţifice şi al perpetuării schemei naturii în cadrele ştiinţei moderne. În mod paradoxal, aşadar, experimentul constituie mijlocul cel mai eficient prin care legitatea, adică «matematicul» ştiinţei, este verificat, reinstituit, confirmat şi perpetuat. Acolo unde nu există un plan proiectat al naturii şi un cunoscut prealabil, ca matematic, în cercetarea ei, adică acolo unde nu există fizică matematică, nu există nici experiment.

Experimentum-ul medieval şi ἐμπειρία aristotelică sunt în mod esenţial diferite de experimentul ştiinţei moderne deoarece atunci, dispunerea legităţii (reprezentată mai degrabă geometric, sub forma proporţiilor, decât aritmetic) nu producea încă, datorită *funcţiei religioase* a experierii, o atrofiere a organismului observării[1] Reiterarea *parcursului* cunoaşterii era o condiţie a celei din urmă pe care nu o putea extirpa nici o dispunere a legităţii. Deşi această legitate este *cunoscută*, parcursul trebuie iarăşi şi iarăşi desăvârşit, deoarece acest parcurs nu este urmat în vederea *obţinerii* legităţii. Cu alte cuvinte, experierea, ca atare, nu se epuizează prin concretizarea şi captarea ei în cadrul unei formule în care ea se află concentrată, ci abia aceasta din urmă susţine şi articulează drumul experierii.

---

[1] cf. ne luăm îngăduinţa de a trimite pentru detalii la studiul nostru: „Cuantificarea cinematicii şi integrarea dinamicii celeste: Galilei şi Newton", de apropiată apariţie.

74d. Problema raportului dintre ἐμπειρία, *experimentum* şi experimentul epocii moderne este tratată într-un mod similar în notele cuprinse în §§ 77-80 din *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*). Heidegger a preluat direct o mare parte a acestor note, nedestinate publicării, pentru redactarea prelegerii *Die Zeit des Weltbildes*.[1]

75a. În privinţa înţelesului aserţiunii *hypothesis non fingo* a lui Newton, trebuie mai întai amintit faptul că în prima ediţie din Principia, în debutul celei de-a III-a cărţi: *De mundi systemate*, Newton plasează o serie de nouă propoziţii, denumite *hypothesis*, dar care au însă rolul de principii sau *regulae philosophandi*. Şase dintre ele privesc structura sistemului solar, două dintre ele enunţă principii metodologice iar cea de-a treia este un postulat al unităţii materiei care afirmă posibilitatea de a transforma orice corp într-un altul. Peste două decenii, în cea de-a II-a şi cea de-a treia ediţie din *Principia*, sensul termenului de *hypothesis* se cristalizează definitiv. Într-o scrisoare adresată editorului său Cotes, Newton îl defineşte ca „o propoziţie care nu corespunde nici unui fenomen, nu este dedusă din nici un fenomen, ci este asumată sau presupusă fără nici o dovadă experimentală."[2]

75b. Fixarea principiilor nu este, evident, arbitrară, însă atunci când se afirmă, aşa cum o face Goethe sau Eliade de pildă, că între imaginaţia omului de ştiinţă care alege experimentele ce vor decide ulterior infirmarea sau confirmarea legii şi imaginaţia artistului există o similitudine organică, nu se recurge, de asemenea, la o

---

[1] *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), §§ 77-80: *experiri-experientia-experimentum*–«Experiment», ἐμπειρία-Erfahrung-Versuch, pp. 159-166; observaţii folositoare asupra experimentului în cadrul ştiinţelor moderne se vor putea afla, de asemenea, la P. DUHEM, *Le Système du Monde* I, Paris, Hermann, 1913, p. 194sq.

[2] Cf. A. KOYRÉ, *Les Regulae philosophandi*, în *Etudes newtoniennes*, Gallimard, 1968, pp. 317-324.

analogie gratuită. Dimpotrivă, se consemnează o unitate indiscernabilă unei priviri superficiale. În mod fatal, recuperarea acestei unităţi obstrucţionează însă receptarea unui alt aspect elementar: imaginaţia, cea «ştiinţifică» cel puţin, funcţionează acum într-un cadru ferm precizat, în interiorul unei scheme proiectate a naturii, a cărei existenţă este solidară unei condiţii proprii a omului într-o epocă determinată. În plus, exercitarea imaginaţiei în cele două modalităţi de expresie este diferită.

Am încercat deja să indicăm faptul că realizarea cunoaşterii, sub forma desăvârşirii *reiterative* a unui parcurs al experierii a fost deplasată în cadrul cunoaşterii proprii epocii moderne, într-o căutare *exclusiv* a rezultatului cert (pe care fără îndoială că şi vechea ἐπιστήμη îl pretindea) obţinut în urmarea acestui parcurs. În consecinţă, este de presupus că, în acelaşi timp, teritoriul vizat de către imaginaţia care susţinea realizarea acestui parcurs a cunoscut o deplasare similară.

Fără îndoială, ea continuă să funcţioneze şi în experimentul modern, numai că, prin felul în care ea «decide» alegerea faptelor hotărâtoare şi, în consecinţă, prin felul în care ea contribuie la ameliorarea legii, ea se integrează în interiorul unui mecanism al cunoaşterii în care, singură, legitatea, este cea vizată. Imaginaţiei, care constituie *parcursul* prin care această legitate este obţinută, nu îi mai este rezervată nici o *semnificaţie* în cadrul cunoaşterii, ci doar rolul unui impuls, devreme ce parcursul este deja doar un etaj provizoriu în edificiul ei, destinat să conducă la obţinerea legii. Rămâne însă problema de a vedea dacă şi în ce măsură, la rândul ei, imaginaţia artistică mai răspunde exigenţelor unei *funcţii* comune, originare a imaginaţiei şi dacă, *în aceste condiţii*, nu cumva ea nu devine astfel mai aptă de a evada din cadrele funcţionale în care «imaginaţia ştiinţifică» alimentează acum procesul cunoaşterii.

76. Comparabilul în decursul istoriei constituie «matematicul», ceea ce este deja-cunoscut (Schon–Bekannte)

în observarea faptelor istorice. Domeniul deschis prin planul proiectat al istoriei îngăduie apariţia explicaţiei istorice şi contabilizarea prin calcul a înţelesului în cadrul criticii izvoarelor. Înţelesul, ca legătură explicativă şi deplin cuprinzătoare a faptelor, este instituit şi păstrat ca schemă a istoriei. Faptele se produc şi *sunt* în funcţie de această legătură, de intercondiţionarea lor şi contribuie direct la confirmarea şi reactualizarea ei. În *Consideraţii inoportune* (II, 6), Nietzsche privea istoria ca o mărturie elocventă şi durabilă a faptelor exemplare, a modelelor formative şi creatoare de personalităţi viitoare, iar modelul său era, în această privinţă, Plutarh. Dimpotrivă, în explicaţia nelimitată şi irepresivă a legăturilor în istorie, exemplarul, respectiv, «ceea ce este suprem în istorie» este măsurat şi condiţionat prin intermediul comunului şi derizoriului şi ca urmare, explicat şi izolat ca o simplă şi nesemnificativă excepţie.

77. Ar fi naiv să ne închipuim că procesul cunoaşterii, specializat în branşele restrânse şi izolate ale cercetării ştiinţifice, ar putea corespunde unei etape pregătitoare, intermediare de analiză, şi ar avea drept scop, generalitatea unei sinteze viitoare, în care aceste branşe îşi vor comunica şi împleti în mod necesar şi deplin rezultatele. Această avansare necontenită, acest progres al preciziei, al meticulozităţii, al nesfârşitei şi mereu reînnoitei analize are ca fundament tocmai specializarea însăşi, particularizarea şi parcelarea originară a ştiinţelor, ca urmare a delimitării domeniilor deschise şi devenite accesibile în natură şi în istorie. Practica specializării nu constituie aşadar o consecinţă secundară şi neglijabilă a procesului teoretic al cunoaşterii, ci fragmentarea iniţială a fiinţării devenită obiect al cercetării ştiinţifice, altfel spus, tocmai fisurarea în teritorii izolate a unităţii observării naturii şi a istoriei este fundamentul şi temeiul prim al procesului cunoaşterii. Ea determină, de asemenea, extinderea nelimitată a verificării şi comunicării rezultatelor cercetării, un

fenomen care este departe de a constitui doar efectul ramificării continue şi progresive a cunoaşterii.

78a. O cercetare arheologică sau istorică activă, adică care funcţionează dinamic prin stabilirea permanentă şi explicativă a conexiunilor conform unei scheme universale de fixare a legăturilor între fenomene este mai apropiată, din punctul de vedere al procesului cunoaşterii, de o cercetare aparţinând ştiinţelor exacte, cercetare care racordează într-un mod similar fenomenele luate în calcul la o schemă prealabilă, decât de o cercetare din aceeaşi sferă, istorică ori arheologică, dar care se limitează deliberat la acumularea succesivă şi izolată a datelor proprii. Cea dintâi urmează un parcurs în vederea obţinerii a ceea ce este dinainte dat, anume a legităţii fenomeneleor, în vreme ce, cea de-a doua urmează un alt parcurs, care nu mai vizează obţinerea legităţii numai pentru că, în genere, de multă vreme, nu mai vizează nimic, în afara propriei desfăşurări.

78b. Într-un dialog scris în primăvara anului 1945, Heidegger pune faţă în faţă trei perspective: cea a unui cercetător (Forscher), a unui învăţat (Gelehrte) şi a unui înţelept,[1] a căror confruntare dezvăluie în mai multe rânduri raportul descris în acest paragraf. Vom regăsi aici încercarea de a înlocui, în cadrul procesului reflecţiei, căutarea insistentă a adevărului cu persistarea în întrebare şi cu preeminenţa «ascultării» (Hören).[2]

---

[1] Αγχιβασίη, *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*, în *Feldweg-Gespräche* (1944/45), GA Bd. 77, Klostermann, 1995, pp. 3-157, în special pp. 12-39.

[2] *ibid*., p. 120. În această privinţă, referinţa aleasă de către Heidegger este orientativă în privinţa înţelegerii sensului acestei modificări. Ea consistă în *Rede der Unterweisung* a lui Meister Eckhart, de la care, de altfel, este preluat termenul de «Gelassenheit» (p. 109).

79a. De notat, de asemenea, că în Discursul de Rectorat din 1933 şi în prelegerea dedicată tratatului lui Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), prelegere ţinută cu doi ani înaintea conferinţei de faţă, Heidegger definea principiile propriei sale reflecţii asupra esenţei Universităţii germane. În acest fel el se înscria în interiorul unei tradiţii care începând cu Kant, în *Die Streit der Fakultaten*, cuprinde o serie de texte canonice asupra Universităţii germane aparţinând lui Humboldt, Hegel şi în primul rând lui Schelling.[1]

79b. Problema separării şiinţei unitare în disciplinele de şcoală a fost abordată, de asemenea, în prelegerea expusă la Marburg în iarna lui 1928:[2]

> „În ceea ce priveşte şcoala (i.e. filosofia de şcoală) sarcina ei constă însă, în continuare, deoarece ceea ce se afla la rădăcina acestui mod de a filosofa s-a pierdut, în a îmbina într-un mod oarecare materialul larg deschis şi dispers, astfel încât filosofia să devină accesibilă oricui şi să poată fi imitată de către oricine. Tot ceea ce era crescut din întrebările cele mai diferite – nelegate în exterior, dar cu atât mai înrădăcinate intern – devine acum dezrădăcinat, adunat potrivit punctului de vedere a ceea ce poate fi învăţat şi predat în compartimente separate. Legătura izvorâtă înainte din rădăcina însăşi a fost înlocuită prin ordinea din interiorul ramurilor şi disciplinelor de şcoală."

---

[1] Cf. J.-M. VAYSSE, *Heidegger et l'essence de l'Université allemande*, *Martin Heidegger: Cahier de l'Herne* (ed. M. Haar), Ed. de l'Herne,1983, pp. 497-512; cf. *Über das Wesen der Universität und der Akademischen Studiums* (SS 1919), în *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56/57, Klostermann, 1987, pp. 205-214.

[2] *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/30), Klostermann, 1989, p. 53 şi, în general, pentru

De asemenea, treizeci şi opt de ani mai târziu în dedicaţia către Eugen Fink, la cea de-a şaizecea aniversare:[1]

„Filosofia se diseminează în ştiinţele de sine stătătoare. Ele se numesc: logistică, semantică, psihologie, antropologie, sociologie, politologie, poetologie, tehnologie. Odată cu dizolvarea în ştiinţe, filosofia s-a desprins printr-o unificare de un tip nou a tuturor ştiinţelor. Superioritatea ştiinţelor printr-o trăsătură fundamentală, dominând în ea însăşi, se desăvârşeşte prin apariţia a ceea ce se încearcă a se extinde sub numele de cibernetică. Acest eveniment a fost încurajat şi accelerat prin faptul că ştiinţa modernă îl întâmpină în virtutea propriului ei caracter fundamental.

Nietzsche a exprimat această trăsătură fundamentală a ştiinţei moderne un an înaintea prăbuşirii sale (1888), printr-o singură propoziţie:

«Nu victoria *ştiinţei* este ceea ce distinge secolul nostru, al XIX-lea, ci victoria *metodei* asupra ştiinţei» (*Der Wille zur Macht*, n. 466)."

79c. Fenomenul prin care se manifestă plenar şi insistent această obiectivare a fiinţării în cadrul cercetării îl constituie inserarea, irigarea, penetrarea fiinţării şi a observării ei prin formele diverse ale *metodei* cercetării, care, prin intermediul instituţiilor, al organizării, al producerii pe scară largă a instrumentelor de calcul şi de comunicare, îşi asigură, verifică şi consolidează preeminenţa ei asupra obiectului cercetării.

---

formarea disciplinelor de şcoală (logică, fizică, etică) ca rezultat al decăderii modului autentic de a filosofa, în special în ceea ce priveşte filosofia platonică şi aristotelică, vezi pp. 52-56; cf. *Brief über dem Humanismus*, Klostermann, 1981 (în ed. rom. *Repere pe drumul gândirii*, trad. G. Liiceanu şi Th. Kleininger, Ed. Politică, 1988, p. 333).

1 *Für Eugen Fink zum sechzigsten Geburtstag*, *ibid.*, pp. 534 şi urm.

79d. Este neîndoios o altă naivitate aceea de a accepta *ad litteram* pretenţia general răspândită în lumea academică, potrivit căreia activitatea cercetării reprezintă o activitate în «folosul comun», care serveşte binele general şi public şi care se cuvine, ca urmare preţuită şi sprijnită ca atare. Cu ajutorul perceperii şi acceptării pasive a acestei pretenţii iluzorii se pregăteşte, fără a avea niciodată conştiinţa deplină a acestui fapt, doar un teren mai nivelat şi condiţii tot mai favorabile în vederea penetrării fiinţării de către variile forme, devenite sub multiple aspecte imperceptibile, ale *metodei* ştiinţifice.

De asemenea, este o iluzie chiar mai gravă aceea de a crede, aşa cum a făcut-o Scheler, că această dominare şi acest control al naturii prin cercetarea ştiinţifică îşi află o contraparte şi o compensare deplină în «desăvârşirea de sine» pe care o vizează prin cunoaştere omul modern. Prin perpetuarea aceastei iluzii se izbuteşte extinderea acestui control, a calculului şi a dominării, inclusiv asupra perceperii şi acumulării interioare a evenimentelor, acumulare care devine astfel controlată şi justificată printr-un imperativ fals, dar nu mai puţin activ şi influent, al desăvârşirii de sine. Această opinie nu-i aparţinea, neîndoios, numai lui Scheler şi ea a devenit un pandant al ideologiei ştiinţifice moderne, anume unul dintre acele aspecte fundamentale care alcătuiesc pretenţia autonomiei cercetării. Probabil că numai datorită insensibilităţii şi pasivităţii devenite grandioase a conştiinţei moderne, această pretenţie nu îşi relevă direct, prin propria ei manifestare, inconsistenţa, artefactul şi vacuitatea elementare. Prin iluzia devenită constitutivă a dobândirii unei educaţii şi a alcătuirii unei identităţi, niciodată suficientă şi nicăieri realizată, se înlesneşte într-un mod frapant, de această dată în rândul disciplinelor umaniste, lărgirea mereu sporită a sferei de influenţă a procesului ştiinţific, consolidarea şi recunoaşterea generală a metodei şi mijloacelor sale de control drept instrumente valide şi inepuizabile de producere exponenţială a identităţii, de coagulare, realizată circular şi devenită ilimitat fragmentară, a conştiinţei.

80a. Într-una dintre conferinţele ţinute la Brem în 1949, Heidegger aşează în conexiune calculul şi capacitatea de a fi calculată a naturii şi a cursului ei cu reprezentarea ei ca *Bestand*, ca «fond (disponibil)», în vederea exploatării:[1]

„Pentru ştiinţa naturii ceva este prezent numai dacă el devine în prealabil capabil de a fi calculat şi numai în măsura în care el este astfel. Capacitatea de a fi calculat a cursului naturii, care serveşte drept criteru de referinţă, constituie capacitatea naturii, conformă dispunerii prealabile, de a fi atrasă ca fond (disponibil) în vederea unui rezultat oarecare (als Bestand eines Erfolgens). Dacă această capacitate de a fi calculată se desprinde ca univocă şi certă şi din acest motiv, conceptibilă exclusiv din punct de vedere statistic, esenţa naturii, permisă de esenţa tehnicii, se modifică sub forma unui fond disponibil [...]."

Natura nu mai reprezintă o situare-opozitivă (Gegen-stand), ci acest opozitiv devine dimensiunea unilaterală şi se desprinde astfel din condiţia sa de «opus» în măsura în care «oponentul» său, *subjectum*-ul epocii moderne se dizolvă, este abolit şi obliterat în uniformitatea şi ilimitatul dispunerii (Stellen) ca atare, devenită unitară şi omogenă, o reunire incondiţionată a simplei dispuneri, univoce, intensionate şi vide a naturii.

80b. Prin intermediul calculului ştiinţific al naturii şi al istoriei, conformaţia *viitoare* a acestora din urmă este prevăzută matematic prin intermediul schemei proiective. Natura va confirma permanent un deja-cunoscut, principiile ei matematice de reproducere exactă, excepţia constituind-o doar introducerea unor noi necunoscute în ecuaţii, deci disecarea progresivă prin

---

[1] *Einblick in das was ist* (Bremer Vorträge 1949), în *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA Bd. 79, Klostermann, 1994, p. 43.

care noi microvariaţii ale naturii sunt captate de procesul cercetării, iar istoria se va subordona şi de acum înainte planului explicativ al conexiunilor, care va permite condiţionarea şi justificarea evenimentelor viitoare din starea prezentă de lucruri. Ceea ce este prin propria lui natură impalpabil şi sustras reprezentării, viitorul, este astfel calculat şi înregistrat, devenind o dimensiune între altele a reprezentării explicative. Funcţia originară, proiectivă a temporalităţii, deschiderea stării prezente către ceea ce este prin excelenţă neobiectivabil devin irecognoscibile. Fiecărui eveniment îi este retrasă recunoaştrea propiei sale naturi, *funcţia* sa elementară, pentru a-l stabili şi încarcera în explicarea particularului său, a propriei evanescenţe.

80c. *Regulile* lui Descartes constituie, de asemenea, în această privinţă, o scriere exemplară. Natura cunoaşterii, a experienţei şi metodei, sunt probleme tratate în primele patru «reguli de îndrumare a minţii»:

I. Regula: "Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera de iis omnibus quae occurent proferenda judicia", «Ţinta cerectărilor trebuie să fie de a ne îndruma mintea către rostirea unor judecăţi întemeiate şi adevărate cu privire la *toate lucrurile care se înfăţişează*» (s. n.)[1] *iis omnibus quae ocurent* - cunoaşterea teoretică este concepută ca întreg şi ea este cunoaştere numai în măsura în care reproduce acest întreg.[2]

II. Regula: "Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere", «Nu trebuie să cerectăm decât acele lucruri

---

1 DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii* (ed. rom. Humanitas, 1992, tr. C. Noica), regula I (p. 137). Expunerea celor patru reguli urmează în continuare traducerea acestei ediţii.

2 cf. K. JASPERS, *Descartes und die Philosophie*, Berlin, de Gruyter, [3]1956, p. 44

pe care mintea noastră pare a le cunoaşte în chip neîndoielnic.» Cunoaştere *este* numai ceea ce *este deja cunoscut*, ceea ce, cunoscut fiind, este recunoscut. Ceea ce nu constituie *cognitio certa et indubitata* nu constituie cunoaştere autentică, ci este doar *cognitio probabilis*. Întrebarea fundamentală este înţeleasă în cea de-a treia regulă ca fiind cea privitoare la principiile asigurării cunoaşterii, la certitudinea cunoaşterii.[1]

III. Regula: "Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemus, sed quid clare et evidenter possimus intueri vel verto deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur", «Trebuie să căutăm în lucrurile ce ni se înfăţişează, nu regăsirea a ceea ce au gândit alţii asupră-le, nici ipotezele noastre, ci aceea ce *poate fi văzut dintr-o dată*, lămurit, sau *poate fi dedus* cu certitudine; aceasta e calea prin care se dobândeşte ştiinţa» (s. n.). *Intueri* şi *deducere* sunt cele două modalităţi ale noii forme a cunoaşterii.

IV. Regula: "Necessaria est methodus ad reum veritatem investigandam.", «E nevoie de metodă în cercetarea adevărului din lucruri«. Metoda nu mai este înţeleasă drept urmarea treptelor expunerii şi ale demonstraţiei, o îmbinare a părţilor teoriei sub forma unei summa scolastice, ci caracterul esenţial şi intern al gândirii înseşi. Regula constituie afirmarea teoretică eminentă a unităţii dintre gândire şi metodă, a preeminenţei metodei în interiorul cunoaşterii.[2]

80d. Problema încheierii metafizicii odată cu Nietzsche, este o problemă abordată şi exploatată abundent în cele patru

---

[1] Cf. R.A. ALMEIDA, *Natur und Geschichte; Zur Frage nach der ursprunglichen Dimension abendlandischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith*, Meissenheim am Glass, 1976, pp. 54-56; cf. W. ROD, Zum Problem der *Premier Principe* in Descartes' Metaphysik, *Kant-Studien*, 51 (1960), p. 765.

[2] Cf. R.A. ALMEIDA, *ibid.*, pp. 56-59.

prelegeri dedicate, între 1937 şi 1942, gândirii lui Nietzsche.[1]

Obiecţiile pe care Nietzsche le adresează lui Descartes sunt, potrivit lui Heidegger, fie fără obiect, fie situate pe terenul unui acord prealabil, sub raport metafizic, cu filosoful francez. Reproşându-i lui Descartes de a fi sprijinit certitudinea sa primă, *ego cogito*, pe o serie de presupuneri inacceptabile cu privire la *cogitatio* şi *existentia*, Nietzsche ignoră faptul că acestei obiecţii Descartes îi oferise deja un răspuns în *Principia Philosophiae*: " Ubi dixi hanc propositionem ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, [...] non ideo negavi quid ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo [...]" (ed. Adam et Tannery, VIII, 8). Tot astfel, afirmând că prin *cogito, ergo sum*, «subiectul» este instituit de către Descartes drept condiţie şi cauză a «gândirii», în vreme ce el afirmă dimpotrivă, că «gândirea» este cauza atât a «subiectului», cât şi a «obiectului» şi a «substanţei cugetătoare», Nietzsche, este de părere Heidegger, trece sub tăcere că aceasta este, nuanţată satisfăcător, şi poziţia lui Descartes.[2]

81a. Evident, *ego* al epocii moderne (*subjectum – das Untergelegte, das Unterworfene*[3]) nu este un moştenitor direct al concepţiei antice greceşti despre om pentru că, deşi există o continuitate incontestabilă, etapele parcurse obstrucţionează

---

[1] cf. *inter alia*, D.V. PICOTTI, *Die Überwindung der Metaphysik als geschichtliche Aufgabe bei Martin Heidegger*, Inaugural-Diss., München, 1969, în special pp. 186 şi urm.

[2] Cf. J. TAMINIAUX, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, *Essais sur Heidegger*, Jerôme Milon, Grenoble, [2]1995, p. 220sq.

[3] Cu privire la *subjectum*-υποκείμενον, *Nietzsche* II, pp. 141 şi urm., *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, în *Holzwege*, Klostermann, [7]1994, p. 243

reconstituirea diferenţei elementare. ζόων este în gândirea greacă o varietate de φύσις, un mod al emergenţei, al ecloziunii. Zeii înşişi pot fi numiţi, din acest motiv, ζώα. Ideea unei unităţi a concepţiei eline (până în epoca elenistică) privitoare la natura omului a fost înţeleasă şi poate fi acceptată numai din această perspectivă.[1]

Pentru diferenţa dintre *ego* şi *subjectum*, sunt folositoare observaţiile lui Hans Köchler, care atrage atenţia asupra deosebirii dintre concepţia asupra eului la Heidegger faţă de cea a lui Husserl.[2] Acesta din urmă îl explică ca *irelativ* şi îl instituie ca punct de reper absolut (el vorbeşte de o *Verabsolutisierung des eigenen Bewußtsein*). Pentru Heidegger, eul este conceput numai prin raportare dialectică la altul, la non-eu, izolarea conştiinţei şi cantonarea în problema constituirii obiectului rămânând încă o problemă «metafizică». Potrivit lui Kochler, în special ignorarea, din perspectiva teoriei cunoaşterii, a dualismului experienţei l-a condus pe Husserl l-a ipostazierea subiectului şi la gândirea conştiinţei exclusiv în termeni de «constituire» (Konstitution) a obiectualităţii, condiţie necesară, însă nu suficientă a descrierii integrale a experienţei.[3]

81b. Termenul de «imagine a lumii» (Weltbild) a fost întrebuinţat mai întâi în ştiinţele umane germane către sfârşitul veacului trecut. Max Weber, de pildă, se referă la «raţionalizarea» *Weltbild*-ului în vechiul iudaism, în vreme ce Rudolf Bultmann

---

şi succint, în *Uber das Wesen und Begriff* φύσις *bei Aristoteles* (ed. rom. in *Repere pe drumul gândirii*, p. 233); cf. J. LOSCERBO, *Being and Technology, A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*, Phaenomenologica 82, Martinus Nijhoff, 1981, pp. 63 şi urm.

1 cf. M. HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jerôme Milon, Grenoble, 1990, pp. 127-130.

2 H. KOCHLER, *ibid.*, pp. 11 şi urm.

3 H. KOCHLER, *ibid.*, p. 19.

şi Ernst Troeltsch vorbesc de un *Weltbild* al antichităţii în deosebire de cel al altor epoci. Heidegger însuşi, pentru a cărui întrebuinţare a cuvântului acestea din urmă sunt, în mod evident, inadecvate,[1] afirma în 1929, în *Vom Wesen des Grundes*, pe baza analiticii din *Sein und Zeit*,[2] că *Dasein*-ul este *weltbildend*,[3] fără vreo referire explicită la epocile istorice, referire incontestabilă în 1938.[4]

83. Fiinţa este concepută în metafizica Evului Mediu drept *esse per participationem*. Gândirea medievală creştină se orientează aşadar după dualismul dintre Creator şi lucrurile create, *ordo divinus*. Materia este concepută ca un *medium* al creaţiei şi ea nu împiedică, ci dimpotrivă, mijloceşte, favorizează, în ordine ierarhică, perceperea Divinităţii în lucrurile create, *vestigia dei*. Ele sunt oarecum o oglindă nelimitată, astfel încat prezenţa omului este gândită ca mărturie consubstanţială întregii creaţii, echilibru conciliator al tensiunii ei ierarhice. Cunoaşterea este aici *fiinţa* însăşi, în măsura în care ea este înţeleasă ca realizare

---

1 Heidegger considera de asemenea drept un anacronism titlul (şi implicit perspectiva) celebrei lucrări a lui Jakob Burkhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, deoarece deşi rădăcinile conceptului de «cultură» sunt adânc înfipte în antichitatea creştină şi romană, întrebuinţarea sa în contextul «cultivării» este însă în întregime modernă (*Parmenides*, Freiburger Vorlesung WS 1942/43, GA Bd. 54, Klostermann 1982, p. 134).

2 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, [2]1929, § 14: Die Idee der Weltlichkeit der Welt uberhaupt, pp. 63-66.

3 *Vom Wesen des Grundes* (1929), (în ed. rom. *Repere pe drumul gandirii*, p. 115); de asemenea tematica face obiectul unei prelegeri încă inedite, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Der Weltbegriff* (Freiburger Vorlesung WS 1929/30).

4 Cf. J.A. BARASH, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Phaenomenologica 102, Martinus Nijhoff, 1988, pp. 276 şi urm.

a potenţialităţilor cuprinse în lumea creată, ca desăvârşire a ei, omul însuşi fiind *imago dei*. Din acest motiv, în lumea medievală creştină actul de cunoaştere este o necontenită şi progresivă luare la cunoştinţă a similitudinilor (i.e. oglindirii) existente în natură, *analogia entis*.[1]

84. De asemenea, tema «răsturnării platonismului» de către Nietzsche este o temă recurentă în multe dintre prelegerile lui Heidegger şi cu precădere în cele dedicate gândirii lui Nietzsche.[2]

86a. Relaţia dintre ştiinţă şi *Weltanschauung* se găseşte la rândul ei abordată din aceeaşi perspectivă în notele din 1937.[3]

86b. Emergenţa perspectivei antropologice şi a disciplinei antropologiei se află pentru Heidegger în stransă conexiune cu reprezentarea omului ca *subjectum* şi a lumii ca *Bild*. Problema acestei perspective a fost abordată pe larg în celebra *Brief uber dem Humanismus*, dar, mai întâi, cu două decenii în urmă, în prelegerea dedicată tratatului lui Schelling, *Über das Wesen der menschliche Freiheit*:[2]

> „Cel mai important între toate punctele de vedere asupra obiecţiei «antropomorfiste» este acela că se admite acest fapt din capul locului, ceea ce în general conduce înţelegerea pe terenul unde totul este apreciat potrivit formei omului.
>
> Potrivit însă acestei concesii şi în raport cu ea ia naştere *mai întâi* întrebarea. Obiecţia «antropomorfistă» se expune pe sine însăşi celor

---

1 Cf. R.A. ALMEIDA, *ibid*., pp. 30-37.

2 Cf. *inter alia*, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, pp. 122-124. Câteva referinţe adiacente se vor găsi şi la J. STAMBAUGH, *Thoughts on Heidegger*, Washington, 1991, pp. 137-156.

3 cf. *Zur philosophischen Aktualität...*, *Die Bedrohung der Wissenschaft*, pp. 15-17.

mai precise contraobiecţii prin faptul că ea se mulţumeşte cu propria sa constatare. În spatele ei se află convingerea, neanalizată mai departe, că fiecare ştie ceea ce este omul în genere. Însă ceea ce este de neacceptat în antropomorfism nu este faptul că el se orientează în general după forma omului, ci că el ia această măsură ca de la sine înţeleasă şi întemeierea şi determinarea sa mai apropiată drept superfluă. În acelaşi mod, el îşi îngăduie, de asemenea, obiecţia împotriva «antropomorfismului», numai cu deosebirea că el respinge această unitate de măsură. Însă ridicarea întrebării nu vine nici din partea adeptului antroporfismului comun, nici de la cel care îl respinge: dacă nu cumva această unitate de măsură este necesară şi de ce este astfel. Reflecţia a fost dusă până într-acolo încât, în urma controversei, se observă dacă în antropomorfism se află sau nu întrebări esenţiale şi dacă ele nu aparţin unui cu totul alt teren.

Numim câteva dintre acestea:

1. Poate gândirea şi cunoaşterea umană să se exercite vreodată, în genere, altfel decât printr-o raportare statornică la existenţa umană (menschlichen Dasein)?[1]

2. Urmează de aici că omul rămâne în acest sens «unitatea de măsură» fără a rezulta mai departe o umanizare (Vermenschlichung) a tot ceea ce poate fi cunoscut şi ştiut?

3. Nu urmează mai curând şi în prealabil că *înainte de orice* trebuie să fie ridicată întrebarea cine este omul?

4. Nu trece fiecare determinare esenţială a omului – cum deja o indică, singură, întrebarea cine este el – deasupra acesteia, tot atât de sigur precum fiecare cunoaştere a absolutului cade dedesubtul ei?

5. Nu urmează de aici în mod imperios că locul pentru determinarea esenţei omului nu este nici omul, pe care fiecare îl cunoaşte deja,

---

1 În cadrul acesteia din urmă, HEIDEGGER stabileşte o distincţie fermă între faptul de a trăi, trăirea propriu-zisă (Erleben) şi «trăire» (Erlebnis), care este legată de reprezentarea şi obiectualizarea fiinţării. Aceasta din urmă constituie una dintre condiţiile de posibilitate ale antropologiei; vezi *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), § 69: Das Erlebnis und die Anthropologie, p. 134.

nici, de asemenea, ne-umanul (das Nichtmenschliche), dar şi tot atât de puţin absolutul, în care se crede fără a se ajunge mai departe la vreun acord?

6. Nu fiinţează omul într-un astfel de mod, încât el este cu atât mai originar el însuşi, cu cât el nu este nemijlocit doar şi nici înainte de toate el însuşi[1]?

7. Dacă omul – ca fiinţarea care nu este doar ea însăşi – este luat ca unitate de măsură, ce se numeşte atunci umanizare? Nu se numeşte tocmai opusul a ceea ce reproşa obiecţia anterioară?"

Debarata Sinha observa în 1989 într-o comunicare dedicată perspectivei asupra antropologiei a lui Heidegger:

„Este cu toate acestea demn de a fi amintit faptul că leit-motivul opoziţiei lui Heidegger faţă de antropomorfismul de orice fel – de asemeni în forma doctrinară a «filosofiei vieţii» ori a «personalismului» – a fost văzut ca fiind avertismentul său statornic faţă de conceperea unui «sâmbure» (Kern) al realităţii umane în forma fiinţării ca un mod al lucrului (Dinges)."[3]

---

1 În *Heidegger et l' essence de l' homme*, M. HAAR glosează într-un comentariu exegetic: „Omul modern nu a uitat doar «fiinţa», altfel spus, faptul că puterile sale nu ţin de el însuşi, nu a uitat aşadar numai faptul că el nu le poate domina ignorându-le, ci a pierdut facultatea de a fi uimit de el însuşi şi de a se înspăimânta în faţa propriei sale puteri" (p. 212).

2 *Schellings Abhandlung uber das Wesen der menschlichen Freiheit* (1935), Max Niemayer, Tubingen, 1971, pp. 196 şi urm; pornind de la reflecţia kantiană, HEIDEGGER analizase încă din 1929 posibilitatea unei «antropologii filosofice» clădită pe fundamente metafizice (*Kant und das Problem der Metaphysik*, §37: Die Idee einer philosophischen Anthropologie, Fr. Cohens Verlag, Bonn, 1929, pp. 199-204).

3 D. SINHA, *Zu Heideggers Wendung der antropologischen Frage*, în *Zur philosophischen Aktualität...*, Bd. I, p. 103; cf. G. KRÜGER, „Martin Heidegger und des Humanismus", *Theologische Rundschau*, Neue Folge 18 (1950), p. 157.

Michel Foucault, la rândul său direct influenţat de lectura lui Heidegger, situa emergenţa antropologiei în aceeaşi corespondenţă cu apariţia unei problematici a omului (adică cu apariţia omului ca *subjectum*), în propria sa arheologie a epocii moderne. Racordul acestei apariţii la înţelegerea fiinţei, esenţial pentru Heidegger, este însă inexistent la Foucault şi ca urmare acesta din urmă poate întrezări pur şi simplu odată cu dispariţia acestei perspective (obţinută la începutul epocii moderne printr-o amplă schimbare în cadrul «dispoziţiilor cunoaşterii«) eliberarea de problemele ridicate de către ea, ceea ce pentru Heidegger nu ar putea constitui, în mod evident, decât o reînnoită *Seinsvergessenheit*. Iată cuvintele lui Foucault din *Les mots et les choses*:

„Este posibil ca Antropologia să constituie dispoziţia fundamentală care a comandat şi condus gândirea filosofică începând cu Kant şi până în zilele noastre. Această dispoziţie este esenţială, pentru că face parte din istoria noastră; însă ea este pe cale să se dizolve sub ochii noştri, căci începem să recunoaştem şi să denunţăm, în mod critic, în ea deopotrivă uitarea deschiderii care a făcut-o posibilă şi obstacolul ce se opune cu încăpăţânare unei gândiri viitoare. Tuturor acelora care mai vor, încă, să vorbească despre om, despre domnia şi despre emanciparea lui, tuturor acelora care mai pun întrebări cu privire la esenţa omului, tuturor acelora care vor să pornească de la om pentru a accede la adevăr, tuturor acelora care, dimpotrivă, reduc orice cunoaştere la adevărurile proprii omului însuşi, tuturor acelora care refuză să formalizeze fără a şi antropologiza, care nu vor să mitologizeze fără a demistifica, care nu vor să gândească fără a gândi imediat că acela care gândeşte este omul, tuturor acestor forme de reflecţie deviată şi deformată nu putem să le opunem decat un râs filosofic, adică, în mare măsură, tăcut“[1].

---

1 M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966 (ed. rom. Ed. Univers, 1996, trad. B. Ghiu şi M. Vasilescu, p. 401).

87a. Faptul că în epoca modernă omul devine *subjectum* iar lumea se obiectivează ca imagine constituie un fenomen unitar şi omogen, în care aceste două aspecte se presupun şi nu pot fi concepute independent unul de celălalt. Dacă omul a mai fost situat în centrul fiinţării, ca măsură a lucrurilor, în epoca clasică a Greciei antice şi în vremea Renaşterii, el nu a devenit nicăieri însă, în aceste perioade, *subjectum*-ul epocii moderne, în primul rând deoarece exaltarea sau negarea puterii nelimitate de cunoaştere a omului şi afirmarea cognoscibilităţii depline a misterelor naturii, în vremea Renaşterii, sau a incognoscibilităţii lor, de către sofştii elini, nu a condus niciodată la aprecierea lor şi a lumii în ansamblu pornind de la datele şi scopurile imediate ale omului, iar elementele ştiinţei renascentiste, moştenitore a ştiinţei antichităţii, nu au transformat-o niciodată pe cea dintâi în calcularea matematică a fiinţării pe baza experimentelor, care caracterizează ştiinţa modernă.

88a. Înţelegerea nemăsuratului (das Riesenhafte) drept cantitativul privit ca o calitate autonomă, exte expusă într-un mod similar în notele din *Beitrage zur Philosophie* (*Vom Ereignis*)[1].

În privinţa corectei înţelegeri a acestui «nemăsurat» care şterge distanţele, Heidegger afirma într-una dintre conferinţele din 1949: „Hotărâtor nu este faptul că depărtările (die Entfernungen) se reduc cu ajutorul tehnicii, ci acela că *apropierea* (Nahe) lipseşte."[2]

---

[1] Cf. *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), § 70: Das Riesenhafte, pp. 135-137. Aici Heidegger se întreabă: „De ce caracterul nemăsurii (das Riesenhafte) nu cunoaşte prisosul (Überfluss)? Deoarece el izvorăşte din trecerea sub tăcere (Verheimlichung) a unei lipse şi pune în lumină o aducere neobstrucţionată la cunoştinţă a unei posesiuni (einer ungehemmter Veröffentlichung eines Besitzes)" (p. 137).

[2] *Einblick in das was ist*, în *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 45. Implicit, pentru faptul că tehnica nu constituie prin ea însăşi o ameninţare la adresa

88b. Pentru Heidegger această modalitate de înţelegere este conexată cu transformarea comprehensiunii ce implică actul reprezentării într-o înţelegere intuitivă (νοεῖν, Vernehmen), care este înainte de toate «atenţie» şi «ascultare».[1]

89a. În *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), Heidegger tratează pe scurt poblema relaţiei dintre esenţa poporului şi cea a *Da-sein*-ului[2]. Pentru Heidegger poporul are ca esenţă proiecţia originară a propriei sale tradiţii în viitor şi este determinat în existenţa sa, inclusiv în raport cu celelalte popoare, printr-o proprie înţelegere a fiinţei şi a Divinităţii, iar alcătuirea sa rezultă din conjugarea unui teritoriu (unui element anistoric) cu o perioadă determinată de timp. Alegerea poemului lui Hölderlin în finalul prelegerii este determinată de înţelegerea acestei esenţe ca *dependentă* de această lungă durată a desfăşurării sale, ce poate dura veacuri întregi şi de întrevederea, arareori exprimată, a sfârşitului ei.

89b. Atitudinea «mobilizării totale» este «incomparabil mai esenţială» deoarece ea este determinată, potrivit lui Heidegger, de conexiunea ei cu *Seinsvergessenheit*.[3]

---

lumii moderne, în acelaşi volum, textul intitulat *Die Gefahr*, în special pp. 58-62; τέχνη, ca şi ἐπιστήμη, este înţeleasă de HEIDEGGER, în tradiţia lui Aristotel (*Etica Nicom.* VI, 4) ca o modalitate a lui ἀλητεύειν, cf. *Platon: Sophistes*, *ibid.*, pp. 40-44.

[1] Cf. *Vorträge und Aufsätze* II, Neske Pfullingen, 1967, în special p. 14.

[2] *Idem*, § 251, pp. 398 şi urm; cf. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, în *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung* (în *Originea operei de artă*, p. 236).

[3] Cf. *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), § 74, p. 143; şi aici HEIDEGGER ridică întrebarea la care nu mai recurge în cadrul adăugirilor prelegerii: „Ce înseamnă acceastă întâietate a mobilizării? Faptul că aici a fost constrânsă în mod necesar o nouă lovitură (Schlag) a omului, constituie doar contrapartea acestui eveniment, însă niciodată

90. Michel Haar observă într-un comentariu marginal la afirmaţiile lui Heidegger:[1]

„Se crede în mod naiv într-o putere a omului asupra naturii, în vreme ce el este *livrat* irezistibil puterii, anume exigenţei absolute de a fabrica şi de a consuma (...) Acest vid, această acceleraţie, această agitaţie, această absenţă a experienţei fiinţei sfarşesc prin a produce *uniformitatea*[2]. Trebuie înţeles prin uniformitate mai mult decât nivelarea gusturilor, tendinţelor, opiniilor sau ideilor. Ea este, într-un anume fel, punerea în aplicare a suprimării distincţiilor metafizice."

92. Heidegger a întreprins deja o deconstrucţie a teoriei lui Dilthey încă din timpul prelegerilor sale timpurii de la Freiburg.[3] Relaţia lui Heidegger cu perspectiva lui Dilthey şi problema crizei umanismului au fost reluate de către Vattimo pentru a fi soluţionate dintr-o perspectivă în care radicalitatea disjuncţiei teoretizate de către Heidegger (afirmarea, în opoziţie cu «depăşirea», a unei

---

«ţelul» său" (p. 143); cf. *inter alia*, H. DREYFUS, 'Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics', în Ch. Guignon (ed.) , *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, 1993, p. 293.

1 M. HAAR, *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Ed. Jerôme Milon, Grenoble, 1994, p. 277sq.

2 Câteva consideraţii folositoare asupra raportării acestei multiplicităţi uniforme a certitudinilor la unitatea adevărului sunt expuse de către L. EHRLICH, 'Sein und Wahrheit bei Heidegger. Versuch einer periechontologischen Kritik', în *Martin Heidegger, Unterwegs im Denken - Symposion* im 10. Todesjahr, Freiburg-Munchen, 1987, p. 275.

3 Cf. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Freiburger Vorlesung SS 1920), Klostermann, 1993, pp. 149-174: Die destruierende Betrachtung der *Dilthey* Position.

Verwindung a «umanismului») este, în mod evident, slăbită şi mult nivelată.[1]

94a. Lötze a realizat depăşirea naturalismului şi, în acelaşi timp, continuarea modificată a tendinţelor idealismului german prin conceperea problemelor fundamentale ale filosofiei ca probleme de valoare. Teoria sa, preluată de la Fichte, a primatului raţiunii practice, ca «wertempfindenen Vernunft», a devenit motivul decisiv pentru dezvoltarea filosofiei moderne a valorii[2]. Windelband, a cărui filosofie se nutreşte din această întreită dezvoltare a filosofiei valorii, a încercat să determine limitele întregii ştiinţe faţă de autonomia domeniului practicului şi al moralei (în *Über die Gewissheit der Erkenntnis*, Berlin, 1873), la aceasta contribuind în egală măsură şi reabilitarea metodei transcendentale de către Herman Cohen. Pentru Windelband, problema este de a stabili valabilitatea valorilor şi normelor supreme ale vieţii prin postularea primatului raţiunii practice asupra celei teoretice şi prin utilizarea unei metode care nu este genetic-psihologică[3], ci teleologică. Windelband este de asemenea influenţat de către Dilthey, odată cu care se produce o preluare decisă a problemei istoriei în cadrul filosofiei valorii. (Dilthey

---

1 Cf. G. VATTIMO, *La fine della modernita*, Garzanti Editore, 1985 (ed. rom. Pontica, 1993, pp. 33-49).

2 HEIDEGGER distinge în orientarea filosofiei moderne a valorii trei sfere diferite de influenţă determinate de: I. Hermann Cohen, prin *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), hotaratoare pentru întreaga dezvoltare a neokantianismului; II. Wilhelm Dilthey, mai ales prin *Leben Schleiermachers* (1870) şi III. Franz Brentano, prin *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), după *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* (Freiburger Vorlesung SS 1919), în *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56/57, Klostermann, 1987, p. 138;

3 Cum este cea a şcolii psihologiste, de pildă la Theodor LIPPS (v. *Vom Fühlen, Wohlen und Denken*, Leipzig, [3]1926, definitorie p. 229, dar şi 241)

aflandu-se în continuitatea solidei şcoli istorice germane care îi cuprindea începând de la Herder şi Winckelmann, pe Humboldt, Savigny, Grimm, Schleiermacher, Ranke ş.a.)

Continuarea filosofiei valorii a avut loc în neokantianism, pe care Heidegger îl recepteazǎ direct prin maestrul sǎu, Rickert, şi elevul acestuia, Emil Lask.[1] Pentru Rickert şi, în genere, în filosofia neokantianǎ, existǎ douǎ planuri disjuncte şi incomunicabile: cel al valorilor, care fac parte dintr-un «domeniu conceptual propriu» şi pentru care datele istorico-psihologice nu constituie decât o materie din care ele se extrag şi cel al realitǎţii, infinit de complexǎ în varietatea şi modificǎrile ei, dar ale cǎrei prefaceri nu afecteazǎ deloc caracterul lor imuabil.[2] Heidegger, evident, nu poate fi plasat şi ancorat în aceastǎ dialecticǎ sumarǎ, determinatǎ de problema statutului valorii, ce a subzistat până târziu în filosofia secolului XX. În definitiv, ceea ce el întreprinde nu este o evaluare criticǎ a cercetǎrilor şi concepţiilor anterioare asupra statutului valorii, ci o arheologie, cu cadre mult mai largi şi cu intenţii mult depǎrtate, a fundamentelor unui proces, care este acela al emergenţei imaginii lumii în epoca modernǎ.

Abordarea problemei valorii, Heidegger o trateazǎ în conexiune cu problematica umanismului şi a antropologiei în *Brief uber dem Humanismus*.[3] Asupra relaţiei dintre obiectivitate-subiectivitate în

---

[1] *Phänomenologie...*, în *Zur Bestimmung...*, în special p. 163.

[2] Cf. H. RICKERT, *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen, 1934, p. 87sq; de asemenea, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, Tübingen, 1939, pp. 166-175. Consideraţii istorice şi o soluţionare echilibratǎ a problemei statutului valorii se vor gǎsi la N. HARTMANN, *Kleinere Schriften*, Bd. III, 1958, în special p. 328.

[3] cf. *Brief über dem Humanismus* (în ed. rom. *Repere pe drumul gândirii*, pp. 328 şi urm.);

privinţa conceptului de «valoare» (Wert) sunt de luat în considerare, de asemenea, observaţiile lui Armando Rigobello:[1]

„Cercetarea lui Heidegger are scopul de a nu reduce valoarea la o apreciere umană. Valoarea nu poate fi finţare ca obiect; ca obiect al aprecierii umane valoarea este relativizată sub forma unei acţiuni estimative (bewertenden Tun). De asemenea, acolo unde ea este pozitivă prin aprecierea a ceva ca valoare, ea este deposedată de obiectul valorizării (...) Obiectivitatea valorii persistă nu întrucât există un acord, o *adaequatio* a cunoaşterii la lucru, ci o modificare eronată a sensului originar al fiinţei înseşi; obiectivitatea nu înseamnă *humanitas* al lui homo sapiens faţă de şi în deosebire de revelaţia fiinţei. Obiectivitatea valorii este obiectivă în raport cu subiectul valorizator şi este raportată organic la subiectivitate."

94b. Referinţa este precisă. Regăsim în *Epilogul* scrierii *Nietzsche contra Wagner* schiţarea unei sarcini asemănătoare:

„Şi pentru ceea ce este viitorul nostru: nu ne vom recunoaşte niciodată sub trăsăturile acelor tineri egipteni care pângăreau templele în timpul nopţii, îmbrăţişând statuile şi voind să le dezvăluie cu forţa, să le descopere, să aducă la lumină tot ceea ce, din motive grave, era ţinut ascuns. Nu, acest rău gust, această voinţă de a atinge adevărul, «adevărul cu orice preţ», această manie de adolescent în iubirea de adevăr – toate acestea nu ne privesc. Noi suntem prea încercaţi, prea serioşi, prea voioşi, prea căliţi, prea *profunzi*... Noi nu mai credem că adevărul rămâne adevăr atunci când lui i se smulge *vălul*, - am trăit prea mult pentru a putea fi convinşi... [...] Trebuie să avem

---

[1] A. RIGOBELLO, 'Heideggers Kritik des Begriffes «Wert» und die praktische Bedeutung von «Eigentlichkeit»', în *Zur philosophischen Aktualitat*... Bd. I, p. 199; cf. *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, în *Holzwege*, 1994, în special pp. 239-241 şi *Nietzsche*, Bd. II, 1961, p. 195: „Toate întoarcerile la «obiectivism» şi «realism» răman «subiectivism«: întrebarea privitoare la fiinţa ca atare se află în afara relaţiei subiect-obiect."

mai mult respect pentru *pudoare*, pentru refugiul naturii care rămâne ascunsă în spatele enigmelor şi a multiplelor incertitudini."

96. Aplicarea analizei, în aceste patru perspective, asupra afirmaţiei lui Protagoras se produce, potrivit sistematicii desfăşurate de Jacques Taminiaux după cum urmează:[1]

„1. «Eul» se determină pentru Protagoras prin apartenenţa (Zugehörigkeit) de fiecare dată limitată la neascunsul (Unverborgene) fiinţării. Fiinţa sinelui (Selbstsein) omului se sprijină pe fiabilitatea (Verlässlichkeit) fiinţării neascunse şi a orizontului său (Umkreis).

2. Fiinţa are drept caracter esenţial prezenţa (Anwesenheit).

3. Adevărul este experimentat ca stare de neascundere (Unverborgenheit).

4. Măsura are sensul unei moderaţii consistând în raportarea la neascuns".

Apoi, cu privire la modificarea radicală a sensului acestei «măsuri» în epoca modernă, în raport cu *metron* al antichităţii, Taminiaux glosează[2]:

„ Ea (i.e. noţiunea de *măsură*) nu mai are nimic de-a face cu moderaţia, cu sensul just al limitelor, consistând în raportarea la neascuns. Pentru că omul este singurul subiect, pentru că fiinţa este faptul reprezentării (representeite), pentru că adevărul este certitudinea metodei, omul se angajează, cu privire la fiinţare, «pe drumul unei evadări (Einbruch) care nu mai cunoaşte limite în reprezentarea sa calculatoare«".

De asemenea, Michel Haar reia, la rândul său, în *La fracture de l' Histoire*, această tematică:

„Înţelegem prea repede şi în mod greşit omul-măsură (l'homme-mesure) pornind de la primatul modern, cartezian şi

---

[1] J. TAMINIAUX, *ibid.*, p. 218sq.

[2] *ibid.*, p. 219sq.

kantian, al subiectivităţii, ca semnificând faptul că subiectul uman este condiţia acestui obiect. Ori o astfel de concepţie este de negândit pentru *sophia* sofiştilor, care rămâne în sfera *sophon*-ului lui Heraclit, adică este încă gândită ca *physis* şi ca *aletheia*, prezenţă care se sustrage. Este vorba, mai precis, de fiinţe care sunt sau nu sunt, care ajung sau nu ajung la prezenţă. Însă sofistul Protagoras înţelege să limiteze la om relaţia cu *physis*. El afirmă că omul nu poate *cunoaşte* nimic cu privire la *physis* non-umană sau cu privire la zei. Măsura, spune Heidegger, are sensul de stăpânire şi moderare, de limitare şi restricţie a *aletheia*.

Deşi Protagoras, potrivit lui Platon, raportează adevărul la om ca ego, acest ego nu este cel al lui Descartes. *Ipseitatea* (l'ipseité) omului nu este încă *egoitatea* (l'egoité) subiectului. Omul nu dispune *physis* în faţa sa pentru a-i pretinde să se supună în întregime jurisdicţiei subiectivităţii sale. Totalitatea fiinţării este *restransă* la «lume» [...]"[1].

97a. Michel Haar surprinde just intenţia lui Heidegger, care este aceea de a încerca să arate că sofistul Protagoras nu îşi poate defini σοφία sa, restrânsă la om, decât limitând o σοφία mai vastă, înţelegere arhaică pe care el o consideră inaccesibilă, dar care îi serveşte în mod evident de referinţă.[2]

97b. Această tensiune dintre prezenţă şi absenţă, precum şi problema retragerii, uitării şi dezvăluirii fiinţei a suscitat adeseori inevitabile neînţelegeri. Nu lipsesc însă, în literatura exegetică, formulări detaliate şi lămuritoare. Recurgem la un comentariu izbutit al lui Michel Haar:[3]

---

1 M. HAAR, *ibid.*, p. 213; Deplin revelatoare pentru înţelegerea «măsurii«-μέτρον de către HEIDEGGER, paginile din *...dichterisch wohnet der Mensch...* (în ed. rom. *Originea operei de artă*, pp. 199-220).

2 cf. M. HAAR, *ibid.*, p. 201.

3 M. HAAR, *Le tournant de la détresse ou comment l'epoque de la technique peute-elle finir?*, *Heidegger: Cahier de l'Herne*, 1983, p. 339.

„[...] Şi cu toate acestea, intrarea în prezenţă, oferirea însăşi se sustrage, se ascunde, şi odată cu ea *ceea ce* se prezintă, *ceea ce* se oferă. Cum se produce acest fenomen? Fiinţa este gândită ca prezenţă, nu în sensul actualităţii plenare a faptului (Gegenwart), ci în sensul a ceea ce, fără încetare, *se apropie* (*s' ap-proche*) de noi (Anwesen), ca prezentare şi *descoperire*[1]. *Descoperirea* desemnează în fiecare epocă limita a ceea ce este în general accesibil. Această limită este cunoscută prin metafizică ca orizont al subiectului transcendental, dar ea înglobează subiectul însuşi, deoarece orizontul „nu este decât partea întoarsă către noi a unei Deschideri care ne înconjuară" (*Gelassenheit*, p. 39). Deschiderea sau prezenţa, în acelaşi timp în care ea eliberează fiinţarea în întregul ei, sustrage accesibilitatea altui lucru decât totalitatea epocală pe care o determină. Ea nu sustrage nimic din ceea ce fiinţează. Ea disimulează o «retragere» fără înfăţişare şi fără nume. Oricărei *descoperiri* ori decelări îi aparţine o *reacoperire*, o învăluire, care nu este disimularea ontică a vreunui lucru determinat".

De asemenea, cu privire la *Seinsvergessenheit*:[2]

«Uitarea fiinţei» nu indică o neglijenţă sau o slăbiciune a naturii umane, ci *esenţa descoperirii*. Cuvântul «uitare» (»oubli«) (*obliviscor* înseamnă «a şterge«) este întrebuinţat în sens *activ*. Întreaga prezenţă este *amnezică* (*oublieuse*), ca inevitabilă şi masivă ocultare a retragerii. Nimeni nu poate spune ceea ce ea sustrage. În fapt, ea nu sustrage nimic, dar acest nimic aparţine fiinţei înseşi ca şi retragerii

---

1 Redăm aici şi nota explicativă a lui Michel HAAR, cu observaţia că, deşi corect argumentată, alegerea termenului de «descoperire» (*découvrement*) în locul celui de «dezvăluire» (*dévoilement*) este departe de a înlătura echivocul şi neînţelegerile favorizate de acesta din urmă: „Ne apare preferabil de a traduce *Unverborgenheit* în acest mod sau prin «decelare» (*décèlement*) , mai curand decât prin «dezvaluire» (*dévoilement*) , termen care riscă să introducă falsa reprezentare a ridicării unui văl asupra unui lucru care preexistă şi care ar fi în mod provizoriu ascuns" (*ibid.*, p. 357, n. 24).

2 *ibid.*, p. 340.

sale. *Uitarea ființei* înseamnă așadar *uitarea retragerii ființei*. Această uitare face posibilă ideea metafizică a unei totalități exhaustive a ființării în experiență și în știință.

Dimpotrivă, pentru gândirea retragerii, este cu neputință ca «totul» să fie oferit, ca «totalitatea» să fie desăvârșită în mod efectiv, în oricare moment ar surveni ea, nici în toată curgerea timpului prin revelații succesive și aditive, nici într-un *tota simul*. Descoperindu-se, ființa se retrage."

100. Această asigurare nelimitată a subiectului constituie forma elementară a ceea ce Heidegger numește «extrema securitate», care caracterizează omul modern, securitate marcată de o adevărată aversiune și opacitate față de ceea ce este nesigur, obscur și neevident, balansată însă, în același timp, de o afinitate intimă cu tot ceea ce este habitual și dominabil. Rezultatul este o efectivă și inconștientă amputare a propriei existențe.

101. În privința înțelegerii asigurării certe a esenței omului este inevitabilă o apropiere față de Husserl și Descartes, deplin justificată atât de reluările succesive și permanente ale temei,[1] cât mai ales de critica și precizările lui Heidegger însuși din cadrul primei sale prelegeri la Marburg:[2]

„Grija *certitudinii* (Gewissheit) este aici (i.e. la Husserl) o *grijă a formării științei* (Sorge der Wissenschaftausbildung). Transformarea și reformarea științei pornind de la o știință prezentă, transformarea psihologiei și teoriei cunoașterii a lui Descartes în știința fundamentală a fenomenologiei conștiinței. În același timp, devine evident că pentru această grijă în sensul formării științei imperativul prim este dobândirea unui domeniu de obiecte în vederea prelucrării

---

[1] Mai ales în prelegerile dedicate gândirii lui Nietzsche și în special *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*.

[2] *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24), GA 17, Klostermann, 1994, pp. 268 și urm.

ştiinţifice posibile. Întreaga fiinţare este concepută şi determinată în prealabil prin capacitatea sa posibilă de a deveni domeniul de obiecte al unei ştiinţe care se referă la ea. Astfel, în acelaşi sens, posibilitatea întâlnirii fiinţării *ca fiinţare* (Seiendem *als Seiendem*) este transformată în *caracterul său de fiinţă* (*Seinscharakter*), în măsura în care fiinţarea se întâlneşte ca regiune posibilă a unei ştiinţe, faţă de care trebuie să fie întrebat mai întai, fireşte, dacă domeniul de obiecte, pe care îl prezintă disciplinele ştiinţifice tradiţionale, deţine o origine autentică din lumea fiinţei (Seinswelt), la care pretinde a vrea să se raporteze."

103. Încheierea prelegerii descoperă în interiorul stării de fapt asupra căreia s-a concentrat analiza[1] posibilitatea unei reflecţii, care este constrânsă mai întâi să parcurgă înapoi drumul înregistrat în istoria epocii moderne pentru a se putea eventual raporta la o altă înţelegere a fiinţei. Heidegger nu oferă, faptul este accentuat, nici o indicaţie temporală cu privire la perpetuarea ori la suspendarea acestei condiţii:[2]

„Ne aflăm în faţa alegerii între sfârşit şi desfăşurarea sa, care va dura, poate, secole încă şi un alt început, care nu poate fi decât o clipă (Augenblick), dar a cărui pregătire impune această stăruinţă de care atât optimiştii, cât şi pesimiştii nu sunt însă capabili"

„Întreaga simplă vânătoare în vederea obţinerii prin calcul a viitorului, a imaginii lui, prin felul în care se prelungeşte un prezent pe jumătate gândit în viitorul învăluit (verhüllte Kommende), se află ea însăşi încă în atitudinea proprie reprezentării tehnic-calculatoare. Orice încercare de a evalua realul prezent efectiv

---

1 Nu este întâmplător faptul că această descripţie şi reflecţie asupra fundamentelor metafizice ale epocii moderne a fost interpretată nu o dată drept o critică temerară adusă acesteia din urmă; o astfel de neînţelegere, de pildă la B. ROMANO, *Tecnica e Giustizia nel Pensiero di Martin Heidegger*, Milano, 1969, p. 185.

2 *Grundfragen der Philosophie* (1937/38), GA Bd. 45, Klostermann, 1993, p. 124.

din punct de vedere morfologic, psihologic, drept cădere şi pierdere, drept fatalitate şi catastrofă, constituie doar o comportare tehnică. Ea operează cu aparatura enumerării simptomelor, al căror fond poate fi amplificat la nesfârşit şi poate fi întotdeauna variat. Aceste examinări ale situaţiei nu observă faptul că ele lucrează numai în sensul şi după modelul parcelării tehnice şi furnizează astfel conştiinţei descrierea istoric-tehnică, conformă ei, a evenimentelor." [1]

Conceperea unui nou început l-a condus pe Michel Haar la ideea unei «fracturi a Istoriei», formulare riscantă, destinată să suscite confuzii prin însăşi expresia ei:[2]

„Noul început nu este sau nu va fi decât după o ruptură; el impune un salt (Sprung) către cu totul altceva care nu este ori nu a fost încă [...] Această fractură a Istoriei este antidotul necesar al ideii hegeliene şi metafizice a Istoriei ca totalitate incondiţionată şi suprem înglobantă a gândirii şi a «faptelor».

Rezervele faţă de fidelitatea ori prudenţa exegetică a lui Michel Haar sunt, credem, îndreptăţite. De asemenea, este însă foarte probabil ca această concluzie să nu se fi dorit a fi o descifrare a intenţiei lui Heidegger, ci o contribuţie proprie la exerciţiul exegetic (ea nefiind, de altfel, singura). Ceea ce poate fi afirmat, în această privinţă, fără a neglija intenţia expunerii lui Heidegger, este că atâta vreme cât apartenenţa omului la fiinţă rămâne organică şi indestructibilă, pentru a folosi formularea, de această dată fericită, a lui Michel Haar, "ascultarea nu este niciodată în van, temelia elementară niciodată pierdută"[3].

---

[1] *Einblick in das was ist*, în *Bremer und Freiburger Vorträge*, 1994, § Die Kehre, p. 76; cf. K. LÖWITH, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, ed. span. Madrid, 1956, pp. 144-146.

[2] M. HAAR, *La fracture de l'Histoire*, pp. 280-282.

[3] M. HAAR, *Le tournant de la détresse...*, 1983, p. 355sq.

Bibliografie **Martin Heidegger**, *Gesamtausgabe:*

Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie (Freiburger Vorlesung SS 1919), în *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56/57, Klostermann, 1987;

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (Freiburger Vorlesung SS 1920), Klostermann, 1993;

Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/24), GA 17, Klostermann, 1994;

Platon: Sophistes (Marburger Vorlesung WS 1924/25), GA Bd. 19, Klostermann, 1992;

Sein und Zeit, Max Niemeyer, [2]1929;

Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Freiburger Vorlesung SS 1929), GA Bd. 28, Klostermann, 1997;

Vom Wesen des Grundes (1929), ed. rom. în *Repere pe drumul gândirii*, trad. G. Liiceanu, Th. Kleininger, Ed. Politică, 1988;

Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, 1929;

Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29/30, *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/30), Klostermann, 1989;

Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Freiburger Vorlesung SS 1931), GA Bd. 35, Klostermann, 1981;

Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1935), Max Niemayer, 1971;

Der Ursprung des Kunstwerkes (1935), ed. rom. în *Originea operei de artă*, trad. G.Liiceanu şi Th. Kleininger, Humanitas, [2]1995.

Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre den transzendentalen Grundsatzen (Freiburger Vorlesung WS 1935/36), Max Niemeyer, 1975;

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-38), GA Bd. 65, Klostermann, 1989;

Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1936), ed. rom. în *Originea operei de artă, ibid.*;

Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Freiburger Voorlesung WS 1936/37), GA Bd. 43, Klostermann, 1985;

Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendlandischen Denken, Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Freiburger Vorlesung SS 1937), GA Bd. 44, Klostermann, 1986;

Die Bedrohung der Wissenschaft (1937) în *Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers, Symposion* der Alexander von Humboldt-Stiftung von 24.-28. April 1989 in Bonn, Bd. I *Philosophie und Politik*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Klostermann, 1991;

Grundfragen der Philosophie (1937/38), GA Bd. 45, Klostermann, 1993;

Die Zeit des Weltbildes (1938), în *Holzwege*, Klostermann, 1994;

Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Freiburger Vorlesung SS 1939), GA 47, Klostermann, 1989;

Uber das Wesen und Begriff φυσις *bei Aristoteles* (1939), ed. rom. în *Repere pe drumul gândirii, ibid.*;

Parmenides, Freiburger Vorlesung WS 1942/43, GA Bd. 54, Klostermann 1982;

Hegels Begriff der Erfahrung (1942/43), în *Holzwege, ibid.*;

Nietzsches Wort «Gott ist tot» (1943), în *Holzwege, ibid.*;

Αγχιβασίη, *Ein Gesprach selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*, în *Feldweg-Gesprache* (1944/45), GA Bd. 77, Klostermann, 1995;

Brief uber dem Humanismus (1946), Klostermann, 1981, ed. rom. în *Repere pe drumul gandirii, ibid.*;

Einblick in das was ist (Bremer Vortrage 1949), în *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA Bd. 79, Klostermann, 1994;

Die Frage nach der Technik (1953), ed. rom. în *Originea operei de artă, ibid.*

ANEXA I

MARTIN HEIDEGGER

a) Caracterizarea ştiinţei moderne a naturii în opoziţie faţă de ştiinţa antică şi cea medievală[1].

Se cultivă în mod curent caracterizarea ştiinţei epocii moderne în opoziţie faţă de cea medievală prin faptul că se afirmă că prima ar pleca de la şi ar emerge din fapte, în vreme ce a doua, din propoziţii şi concepte generale speculative. Această caracterizare este într-un anumit sens corectă. Dar este tot atât de incontestabil faptul că, de asemenea, ştiinţa medievală şi cea antică observau faptele, aşa cum este incontestabil şi faptul că ştiinţa epocii moderne operează cu propoziţii şi concepte generale. Acest fapt se prelungeşte până într-acolo încât Galilei, unul dintre

---

[1] Textul de faţă cuprinde traducerea paragrafului 5: *Die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft und die Entstehung einer Kritik der reinen Vernunft*, din partea a II-a a lucrării *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre den transzendentalen Grundsatzen* (Freiburger Vorlesung WS 1935/36), Max Niemeyer, 1975, pp. 50-73. Lipsesc doar subparagrafele d_2) Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles, d_3) Die Lehre von der Bewegung bei Newton şi f) Der metaphysische Sinn der Mathematischen. Aceasta deoarece tematica lor angajează probleme ce depăşesc cadrul tratării din *Die Zeit des Weltbildes*, necesitând o examinare suplimentară, cu singura excepţie a subparagrafului f_2, dedicat lui Descartes şi problematicii subiectului ca *ego*, care îşi găseşte o corespondenţă directă în prelegerea din 1938 şi pe care l-am alăturat, ca urmare, în *Anexa* II.

întemeietorii ştiinţei moderne, recădea în reproşul pe care el şi discipolii săi îl făceau ştiinţei scolastice. Ei afirmau că aceasta din urmă ar fi «abstractă», altfel spus, că ea întrebuinţează propoziţii şi principii generale. Acelaşi lucru, numai că într-un sens precizat şi mai conştient, este valabil pentru Galilei. Opoziţia dintre atitudinea ştiinţei antice şi cea a epocii moderne nu poate din acest motiv să fie stabilită prin faptul că se afirmă: aici concepte şi teoreme şi acolo fapte. De fiecare parte, a ştiinţei antice şi a celei moderne, este vorba pretutindeni şi pentru amândouă de fapte şi de concepte. Ceea ce este decisiv este însă felul şi modul în care sunt înţelese faptele şi cel în care sunt dispuse conceptele.

Măreţia şi superioritatea ştiinţei naturii din veacul al XVI-lea şi al XVII-lea se sprijină pe faptul că acei cercetători erau cu toţii filosofi; ei înţelegeau faptul că nu există nicăieri fapte pure, ci că un fapt este ceea ce este numai în lumina conceptelor întemeietoare şi de fiecare dată conform cu parcursul unei astfel de întemeieri. Semnul distinctiv al pozitivismului, în care după decenii bune ne aflăm şi în ziua de astăzi, este, dimpotrivă, acela că el crede că se mărgineşte la fapte şi mereu la alte noi fapte, în vreme ce conceptele ar fi exclusiv un mijloc provizoriu, oarecum necesar, dar care nu trebuie însă admis într-o prea mare măsură – căci atunci acesta ar deveni filosofie. Comicul, sau mai corect spus, tragicul în starea actuală a ştiinţei este, înainte de toate, faptul că este împărtăşită părerea că s-ar putea depăşi pozitivismul prin pozitivism. Fireşte, această atitudine este dominantă numai acolo unde a fost îndeplinită o activitate curentă şi suplimentară. Acolo unde survine cercetarea autentică, receptivă, starea aceasta există de nu mai puţin de trei sute de ani; acea epocă îşi avea de asemenea propriile ei erori, aşa precum dimpotrivă, minţile contemporane călăuzitoare ale fizicii atomice, Niels Bohr şi Heisenberg, gândesc pe de-a întregul filosofic şi numai din acest motiv oferă noi formulări ale întrebărilor şi, înainte de orice, sunt capabile de a suporta faptul punerii la îndoială.

Dacă se va încearca, aşadar, să se caracterizeze ştiinţa epocii moderne în opoziţie faţă de cea medievală prin faptul că ea emerge

ca ştiinţă a faptelor, atunci această caracterizare rămâne principial insuficientă. Ulterior, deosebirea dintre ştiinţa antică şi cea modernă se identifică în faptul că prima experimentează şi modalităţile ei de cunoaştere demonstrează «experimental». Dar experimentul, încercarea de a dobândi printr-o ordonare determinată a lucrurilor şi a evenimentelor informaţii cu privire la starea lucrurilor, era cunoscută atât antichităţii cât şi Evului Mediu. Această modalitate a experienţei se află la baza fiecărei raportări meşteşugăreşti şi instrumentale la lucruri. Aici de asemenea, experimentul nu este experiment în sensul ulterior al observaţiei examinatoare, ci constituie felul şi modul cum se aplică această probă şi în care ea realizeaza intenţia în care este întemeiată. Este de presupus că felul experimentului se află în conexiune cu felul determinării conceptuale a faptelor şi cu cel al stabilirii conceptelor, altfel spus, cu felul preîntâmpinării lucrurilor (der Art des Vorgriffs auf die Dinge).

Alături de cele două caracterizări amintite ale ştiinţei epocii moderne – ca ştiinţă a faptelor şi cercetare experimentală – se întâlneşte mai întotdeauna şi o a treia. Ea accentuează faptul că noua ştiinţă este cercetătoare, calculatoare şi măsurătoare. Şi această caracterizare este corectă; numai că este valabilă de asemenea şi cu privire la ştiinţa antică; şi ea operează la rândul ei cu măsură şi număr. Întrebarea este însă în care mod şi în ce sens calculările şi măsurările au fost stabilite şi aplicate şi ce importanţă au ele pentru determinarea obiectelor însele.

Cu cele trei caracterizări amintite ale ştiinţei moderne – ca ştiinţă a faptelor şi ca ştiinţă experimentală şi măsurătoare – noi nu atingem totuşi trăsătura fundamentală a noii atitudini a cunoaşterii. Această trăsătură trebuie să consiste în ceea ce mişcarea fundamentală a ştiinţei ca atare stăpâneşte în mod decisiv şi originar: iar aceasta o constituie comerţul activ (Arbeitsumgang) cu lucrurile şi cu proiectul metafizic al calităţii de lucru al lucrului (Dingheit des Dinges). Cum trebuie să înţelegem această trăsătură fundamentală?

Reducem acest caracter fundamental urmărit al atitudinii moderne a cunoaşterii la un titlu, dacă vom spune: pretenţia noii cunoaşteri este una *matematică*. De la Kant provine propoziţia adeseori citată dar încă puţin înţeleasă: «Consider însă că, în fiecare teorie particulară a naturii poate fi aflată o ştiinţă *autentică*, numai întrucât se găseşte aici o *matematică*» (Introducerea la *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*).

Întrebarea decisivă este: Ce se numeşte aici «matematică» şi «matematic»? S-ar părea că putem oferi răspunsul la această întrebare numai din interiorul matematicii. Acest fapt este însă o eroare, căci matematica este ea însăşi numai o definitivare determinată a matematicului.

Faptul că Matematica este considerată astăzi dintr-o privinţă practică şi teoretică ca Facultate de Ştiinţe ale Naturii îşi are temeiurile sale istorice şi nu este un fapt necesar conform esenţei ei. Mai înainte, matematica făcea parte din *septem artes liberales*. Matematica este tot atât de puţin o ştiinţă a naturii pe cât este «filosofia» o ştiinţă a spiritului. Filosofia îşi are locul, conform esenţei ei, tot atât de puţin în Facultatea de Filosofie pe cât şi matematica în cea de ştiinţe ale naturii. Faptul că filosofia şi matematica sunt plasate acum în acest mod pare să fie numai un neajuns sau o omisiune în tabloul prelegerilor. Poate însă că este şi cu totul altceva – există oameni care gândesc asupra unor astfel de lucruri – 0anume un indiciu pentru faptul că nu mai există o unitate întemeiată şi justificată a ştiinţei, că această unitate nu mai constituie nici o necesitate, nici o întrebare.

b) Matematicul, μάθησις

Cum stau lucrurile în privinţa «matematicului», dacă el nu poate fi explicat din interiorul matematicii? Pentru cazul unor astfel de întrebări am face bine să ne oprim la cuvânt. Dar acolo

unde se află acest cuvânt nu se găseşte întotdeauna şi lucrul. La greci însă, de la care provine cuvântul, ne este îngăduit să facem această presupunere fără nici un pericol. «Matematicul» îşi dobândeşte formularea după grecescul τὰ μαθήματα ; *ceea ce poate fi învăţat* (*das Lernbare*) şi, din acest motiv, în acelaşi timp, *ceea ce poate fi predat* (*das Lehrbare*), μαντάνειν înseamnă a învăţa iar μάθησις înseamnă teorie şi anume într-un dublu sens: teorie înţeleasă drept ceea ce se află şi se învaţă în teorie şi teorie, în sensul a ceea ce a fost predat. Predare şi învăţare au fost considerate aici într-un sens îndepărtat şi în acelaşi timp esenţial şi nu în cel ulterior, restrâns şi uzat, al şcolii şi al învăţatului. Totuşi această delimitare nu este suficientă pentru a înţelege sensul autentic al «matematicului». Aici va fi necesar de examinat în care din conexiunile ulterioare au inserat grecii matematicul şi faţă de ce anume l-au diferenţiat.

Ceea ce este în mod autentic «matematicul» putem afla dacă vom examina *locul* unde grecii au ordonat matematicul şi faţă *de ce anume* l-au delimitat în interiorul acestei ordonări. Grecii prezintă matematicul τὰ μαθήματα într-un întreg cu următoarele delimitări:

1. τὰ φυσικά - lucrurile, întrucât ele emerg şi se ivesc de la sine; 2. τὰ ποιούμενα - lucrurile, întrucât ele sunt produse de mâna omului, în mod mecanic; 3. τὰ χρήματα - lucrurile, întrucât ele sunt întrebuinţabile şi prin aceasta într-o disponibilitate permanentă – acestea pot să fie ori φυσικά, pietre ş.a.m.a.d. ori ποιούμενα în special cele confecţionate; 4. τὰ πράγματα - lucrurile, întrucât ele sunt în genere ca atare, lucrurile cu care avem de a face, fie că le prelucrăm, le întrebuinţăm, le transformăm *sau* le observăm numai şi le cercetăm – πράγματα se referă la πρᾶξις luat aici în întregul său, nu numai în sensul restrâns de utilizare practică (cf. χρῆσθαι), sau în cel de πρᾶξις ca acţiune în sensul acţiunii morale; πρᾶξις este orice faptă, îndeletnicire şi rezistenţă (Aushalten), care include de asemeni o ποίησις; şi în sfarşit 5. τὰ μαθήματα. După caracterizările parcurse

până acum ale celor patru tipuri amintite trebuie să spunem de asemeni despre μαθήματα: «lucrurile, întrucât...»; întrebarea este: întrucât ce?

În fiecare caz am observat acelaşi lucru: matematicul se referă la lucruri şi anume într-o privinţă determinată. Cu întrebarea privitoare la matematic ne aflăm în cadrul întrebării noastre călăuzitoare: «ce este un lucru?» În ce privinţă sunt luate lucrurile, dacă ele sunt privite şi considerate matematic?

Ne-am obişnuit de multă vreme să gândim matematicul în numere. Matematicul şi numerele se află evident într-o conexiune. Întrebarea însă rămâne: această conexiune există deoarece matematicul este ceva numeric sau dimpotrivă, deoarece numericul este ceva matematic? Cea de-a doua variantă este valabilă. Întrucât numerele se află în acest mod în conexiune cu matematicul, rămâne de întrebat: de ce trec numerele drept ceva matematic? Ce este matematicul însuşi, dacă numerele trebuie să fie concepute drept ceva matematic şi sunt înfăţişate în mod predominant drept ceva matematic? μάθησις înseamnă învăţare; μαθήματα ceea ce poate fi învăţat. După cele spuse, lucrurile au fost luate aşadar în considerare prin această denumire, întrucât ele pot fi învăţate. Învăţarea – este un mod al asimilării (Aufnehmen) şi al aproprierii (Aneignen). Însă nu fiecare asemenea preluare este o învăţare. Putem să luăm un lucru, de pildă o piatră, să o luăm cu noi şi să o aşezăm într-o adunătură de pietre; şi într-un chip asemănător putem proceda cu plantele; în cartea de bucate se află scris: «se ia», altfel spus, se întrebuinţează. A lua înseamnă: a pune stăpânire într-un mod oarecare pe un lucru şi, astfel, a dispune de el. Care modalitate a preluării o indică acum învăţarea? μαθήματα - lucruri, întrucât noi le învăţăm. Dar putem să nu învăţăm în sensul strict un lucru, de pildă o armă; noi putem învăţa numai întrebuinţarea unui lucru. Învăţarea este, în mod corespunzător, o preluare şi o apropriere prin care este însuşită întrebuinţarea. O astfel de apropriere survine prin

întrebuinţarea însăşi. Numim acest fapt exerciţiu. Exersarea este însă şi ea doar un mod al învăţării. Nu fiecare învăţare este însă exersare. Ce este însă acum esenţa învăţării în sensul propriu al lui μάθησις? De ce este învăţarea o preluare? Ce a fost preluat din lucruri şi cum a fost preluat?

Vom considera din nou exersarea ca fiind un mod al învăţării. În exersare noi preluăm întrebuinţarea armei, adică a faptului şi a modului comerţului activ cu ea, în stăpânirea noastră. Noi stăpânim modul raportului activ cu arma. Acest fapt vrea să spună: modul nostru de a proceda şi de a circumscrie se înfăţişează drept ceea ce arma însăşi pretinde; «Armă» nu are în vedere exclusiv puşca cu un număr determinat, ci ceva asemănător Modelului 98. În exersare noi nu învăţăm însă doar încărcarea şi rezistenţa trăgaciului, preluarea şi scopurile, nu numai îndemânarea, ci în toate acestea învăţăm, în acelaşi timp şi înainte de toate, să cunoaştem lucrul. Învăţarea este, de asemenea, mereu şi o familiarizare (Kennenlernen). În învăţare există direcţii ale învăţării: învăţarea întrebuinţării, învăţarea cunoaşterii. Familiarizarea are la rândul ei diferite trepte. Ne familiarizăm cu o armă unică, determinată, învăţăm ce este o armă a acestui model şi ceea ce o armă este în genere. În cadrul exersării, care este o învăţare a întrebuinţării, familiarizarea corespunzătoare rămâne însă în interiorul unei limite determinate. Lucrul devine în general într-atât de cunoscut încât cel ce învaţă devine un bun ţintaş. Cu privire la lucru, la armă, «mai» este necesară încă familiarizarea, şi în genere învăţarea de pildă a legilor balisticii, ale mecanicii, ale acţiunii chimice a materialelor determinate. Ulterior, rămâne de învăţat, de asemenea, ce este o armă, ce este acest lucru determinat care va fi întrebuinţat. Însă ce mai rămâne încă de învăţat pe lângă acestea? Faptul cum se prezintă în genere un astfel de lucru. Totuşi, acest lucru nu avem nevoie să îl cunoaştem în vederea tragerii sau întrebuinţării lucrului. Desigur că nu. Aceasta nu exclude însă ca ea să aparţină unui astfel de

lucru. Dacă un lucru a cărui întrebuinţare o învăţăm trebuie să devină, în genere, disponibil, aşadar să fie produs, va trebui ca producătorul să fie în prealabil familiarizat cu felul în care se prezintă un astfel de lucru. Există cu privire la lucru încă o familiarizare, mai originară, ce trebuie să fie în prealabil învăţată, datorită căreia există, în genere, astfel de modele şi exemplarele corespunzătoare, familiarizare cu ceea ce aparţine unei arme de foc şi cu ceea ce este o armă; acest fapt trebuie să devină în prealabil cunoscut şi trebuie de asemenea să fie învăţat şi capabil de a fi predat. Această familiarizare este temeiul care susţine prelucrarea lucrului şi, la rândul său, lucrul produs este, înainte de toate, temeiul care face posibilă practica şi întrebuinţarea sa. Ceea ce învăţăm prin exersare constituie numai un sector limitat a ceea ce poate fi învăţat din lucru. Învăţarea originară este acea preluare prin care luăm la cunoştinţă de ceea ce un lucru este de fiecare dată şi, în cazul nostru, de ceea ce este în genere o armă, de ceea ce este un lucru pe care îl întrebuinţăm (Gebrauchsding). Însă acest fapt, propriu-zis, îl cunoaştem deja. Dacă ne familiarizăm cu această armă sau cu un model determinat al ei, nu învăţăm mai întâi ceea ce este o armă, ci acest fapt îl ştim deja în prealabil şi trebuie să îl cunoaştem, altfel nu am putea în genere să percepem arma ca atare. Prin faptul că ştim în prealabil ceea ce este o armă şi numai prin acest fapt ne devine *vizibil* ceea ce vedem în faţa ochilor în propria sa natur. Fireşte, cunoaştem ceea ce este o armă numai în general, într-un mod indeterminat. Dacă aducem *expres* şi într-un mod determinat acest lucru la cunoştiinţă, atunci preluăm ceva în cunoaştere pe care propriu-zis îl avem deja. Această «luare la cunoştiinţă» (zur Kenntnis Nehmen) este în mod nemijlocit esenţa autentică a învăţării, μάθησις. μαθήματα sunt lucrurile întrucât le luăm la cunoştiinţă, cu alte cuvinte, ceea ce propriu-zis cunoaştem deja în prealabil, corporalul în corp, în plante vegetalul, în animal zoologicul, în lucru caracterul de lucru ş.a.m.d. Această învăţare propriu-zisă este cea mai stranie

preluare, o preluare unde cel care preia, preia numai ceea ce în principiu el deţine deja. Acestei învăţări îi corespunde predarea. Predarea este o expunere, o prezentare; dar în predare nu este prezentat ceea ce poate fi deprins, ci se oferă elevului doar îndrumarea de a prelua la sine însuşi ceea ce el deţine deja. Dacă elevul primeşte doar ceva prezentat, el nu învaţă nimic. El ajunge să deprindă mai întâi, atunci când ceea ce preia, ceea ce află, propriu-zis el deţine deja. Acolo este mai întâi vorba de o deprindere reală, unde preluarea a ceea ce se deţine deja este o *oferire-de-la-sine-însuşi* (*Sichselbstgeben*) şi este experimentată ca atare. Predare nu înseamnă, din acest motiv, nimic altceva decât a lăsa pe ceilalţi să deprindă, adică să se înveţe reciproc. Învăţarea este mai dificilă decât predarea; căci numai cine poate să înveţe cu adevărat – şi numai atâta vreme cât el poate acest lucru – poate cu adevărat şi să predea. Învăţătorul autentic se deosebeşte de elev numai prin faptul că el poate să înveţe mai bine şi mai autentic. Din toată activitatea de predare cel mai mult învaţă cel care predă.

Această învăţare este cea mai dificilă, a lua în mod veritabil şi temeinic la cunoştiinţă ceea ce în permanenţă ştim deja. O astfel de învăţare, care ea singură este mereu de faţă, reclamă stăruirea persistentă în preajma lucrului vizat, aflat în apropiere (anscheinend Nachstliegenden), şi de pildă în preajma întrebării ce este un lucru. Întrebăm statornic doar *acelaşi* lucru, cu folosul evidentei *lipse de folos*, ce este un lucru, ce este un instrument, un om, o operă de artă, un stat, ce este lumea.

Exista în Grecia, în Antichitate, un renumit învăţat, care călătorea pretutindeni şi ţinea prelegeri. Astfel de oameni se numeau sofişti. Când acest renumit sofist s-a întors la Atena din Asia Mică unde călătorise în vederea unei prelegeri, el l-a întâlnit aici pe Socrate. Obişnuinţa acestuia era de a sta pe stradă şi a vorbi cu oamenii, de pildă cu un meşter de încălţări despre ceea ce este o încălţare. Socrate nu avea niciodată altă temă decât

aceasta: ce sunt lucrurile. «Tu stai mereu aici», a spus multumblatul sofist, gândindu-se la Socrate, «şi spui mereu acelaşi (lucru) despre acelaşi (lucru)?» «Da», a răspuns Socrate, «eu asta fac; însă tu, care eşti atât de înţelept, tu nu spui cu siguranţă *niciodată* acelaşi (lucru) despre acelaşi (lucru)«.

μαθήματα, matematicul, este ceva «în» lucruri (jenes «an» den Dingen), ceva ce propriu-zis cunoaştem deja şi pe care, corespunzător, nu îl preluăm mai întâi din lucruri, ci într-un anumit mod ele însele îl aduc deja cu ele. De aici putem acum înţelege, de ce, de pildă, numărul este ceva matematic. Vedem trei scaune şi spunem: sunt trei. Ce este «trei» (die Drei), aceasta nu ne-o spun încă cele trei scaune şi nu ne-o spun de asemenea nici trei mere, nici trei piersici sau cu alte cuvinte, nu ne-o spun oricare trei lucruri. Mai curând, putem număra lucrurile ca fiind trei, numai dacă îl cunoaştem oarecum deja pe «trei«. Prin faptul că înţelegem, aşadar, numărul trei ca atare, luăm la cunoştinţă numai ceva formal, pe care oarecum îl deţinem deja. Această luare-la-cunoştinţă constituie învăţarea propriu-zisă. Numărul este ceva pe care îl putem învăţa, în sensul propriu al cuvintelor, o m£qhma, adică ceva matematic. Pentru a-l cuprinde pe trei ca atare, altfel spus, calitatea de trei (die Dreiheit), lucrurile nu ne ajută cu nimic. Treiul – ce este propriu-zis acesta? Numărul care se află în şirul natural al numerelor în al treilea loc. «Al treilea«! Al treilea număr este astfel numai din cauză că el este trei. Şi «loc» – de unde locuri? Trei nu este al treilea număr, ci primul număr şi nu în sensul de unul. Avem, de pildă, înaintea noastră o pâine şi un cuţit, aflate una lângă alta. Dacă le adunăm, spunem: acestea amândouă, una şi cealălaltă, dar nu: acestea două, nici 1+ 1. Mai întâi, dacă lângă pâine şi cuţit se află de pildă un pahar şi noi adunăm ceea ce este dat, spunem: toate; acum le luăm ca sumă, altfel spus, ca o reuniune (ein Zusammen), ca fiind multe în acest sens.

Mai întâi de la al treilea pornind unul anterior devine primul, iar alt număr anterior al doilea, anume devin unu şi doi, devin

din «şi» «plus», survenind astfel posibilitatea locurilor şi a şirului. Ceea ce luăm astfel la cunoştinţă, nu obţinem din lucruri oarecare (irgendwelchen Dingen). Preluăm doar ceea ce, oarecum, deţinem deja noi înşine. Este vorba de ceva ce poate fi învăţat (solches Lernbare), ceva ce trebuie să fie conceput ca matematic.

Tot ceea ce luăm la cunoştinţă învăţăm fără a lua în considerare lucrurile. Deoarece în comerţul nostru obişnuit cu lucrurile, în calculele cu ele şi în operaţiile de numărare, numerele se află cel mai aproape de ceea noi luăm la cunoştinţă din lucruri fără a-l obţine din ele, din acest motiv numerele sunt matematicul cel mai cunoscut (bekannteste Matematische). Prin urmare, matematicul cel mai familiar devine matematicul prin excelenţă. Însă esenţa matematicului nu se află în număr ca pură delimitare a purului «cât» (Wieviel), ci dimpotrivă: deoarece numărul este o astfel de esenţă, el face parte din ceea ce poate fi învăţat în sensul lui μάθησις.

Expresia noastră, «matematicul», este înţeleasă întodeauna într-un dublu sens; ea are în vedere mai întâi: ceea ce poate fi învăţat în modul desemnat şi numai în aceasta; şi în al doilea rând: modul învăţării şi al procesului însuşi. Matematicul este acel ceva evident din lucruri în care noi ne aflăm deja dintotdeauna şi potrivit căruia noi le experimentăm în genere ca lucruri şi anume ca lucruri înţelese în acest sens. Matematicul este acea atitudine fundamentală faţă de lucruri în care noi preluăm în prealabil (vor-nehmen) lucrurile, în felul în care ele ne sunt deja date, trebuie şi este necesar să fie date. Matematicul este din acest motiv supoziţia fundamentală (Grundvoraussetzung) a cunoaşterii lucrurilor.

Din acest motiv, Platon aşeza deasupra intrării în Academia sa maxima: Αγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω! «Nimeni care nu a înţeles matematicul nu trebuie să păşească aici». Această maximă nu are în vedere într-atât şi nici înainte de orice faptul că trebuie să fie instruit doar în disciplina «geometriei», ci pe acela că el trebuie să înţeleagă faptul că pentru capacitatea corectă de a

cunoaşte şi pentru cunoaştere în genere, condiţia fundamentală este cunoaşterea supoziţiilor fundamentale ale oricărei cunoaşteri şi a atitudinii presupuse de o astfel de cunoaştere. O cunoaştere care nu îşi dispune temeiul ei conform cu exigenţele cunoaşterii şi care nu îşi obţine de aici limitele sale, nu este o cunoaştere, ci doar o părere (Meinen). Matematicul, în sensul originar al familiarizării cu ceea ce este deja cunoscut, constituie supoziţia fundamentală a activităţii «academice». Această maximă aşezată deasupra Academiei nu reprezintă astfel nimic altceva decât o condiţie tare a activităţii (harte Arbeitsbedingung) şi o clară delimitare a ei. Ambele au avut ca urmare faptul că astăzi încă, după două mii de ani, nu am dus la bun sfârşit această activitate academică şi de asemenea, că nu o vom duce niciodată, atâta vreme cât nu ne vom lua pe noi înşine în serios.

Această scurtă reflecţie asupra esenţei matematicului a fost provocată de aserţiunea noastră, conform căreia trăsătura fundamentală a ştiinţei moderne este matematicul. Acest fapt, după cele spuse, nu poate însemna oare: dacă în cadrul acestei ştiinţe nu s-ar fi operat cu matematica, ci s-ar fi întrebat într-un mod oarecare dacă, *în virtutea* ei, ea nu trebuie cumva să intre în joc mai întâi într-un înţeles mai îngust.

De aceea, se poate indica acum dacă şi în ce măsură trăsătura fundamentală a ştiinţei moderne este, în sens propriu, matematică. Printr-o astfel de intenţie încercăm să înfăţişăm un pas esenţial al ştiinţei epocii moderne în trăsăturile ei elementare. Atunci va trebui să devină limpede în ce consistă matematicul şi cum se desfăşoară esenţa sa şi de asemenea, cum se consolidează ea într-o direcţie determinată.

c) Caracterul matematic al ştiinţei moderne a naturii. Prima lege de mişcare a lui Newton.

Gândirea modernă nu a apărut dintr-o dată. Prelungirile ei ajung până în veacul al XV-lea, în scolastica târzie. Veacul al XVI-lea aduce cu sine un salt înainte şi, în acelaşi timp, o întoarcere în trecut. În veacul al XVII-lea, pentru prima dată, se desăvârşesc explicaţiile şi întemeierile decisive. Acest eveniment îşi află prima încheiere sistematică şi creatoare prin matematicianul şi fizicianul englez *Newton* şi anume în opera care se intitulează: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1686/87. În acest titlu «filosofie» înseamnă ştiinţă universală (cf. philosophia experimentalis); «principia» sunt principiile elementare, temeiurile iniţiale, *prime*. Aceste principii elementare nu se referă însă la o introducere pentru începători.

Opera nu era însă doar o încheiere a strădaniilor anterioare, ci, în acelaşi timp, fundamentul pentru viitoarea ştiinţă a naturii. Ea a determinat însă desfăşurarea ei în aceeaşi măsură în care a şi frânat-o. Dacă vorbim astăzi de fizica clasică, noi avem în vedere forma întemeiată de către Newton a cunoaşterii (Wissens), a întrebării şi a întemeierii (Begründens). Atunci când Kant vorbeşte de o «ştiinţă», el are în vedere fizica lui Newton. Cinci ani după apariţia «Critica raţiunii pure», adică o sută de ani după apariţia «Principiilor» lui Newton, Kant publică o scriere intitulată «Principiile metafizice ale ştiinţei naturii» - «Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft», 1786. Este – pe temeiul poziţiei obţinute în «Critica raţiunii pure» – o replică completivă şi conştientă a operei lui Newton. În încheierea cuvântului preliminar al scrierii sale, Kant se raportează explicit la opera lui Newton. Ultimul deceniu al operei sale se referă la acest orizont al întrebării (în lunile imediat următoare a apărut pentru prima dată complet, în cadrul ediţiei operei lui Kant îngrijite de Academia Prusacă de Ştiinţe, primul volum al acestei opere postume).

Aruncând o privire asupra operei lui Newton – mai mult nu ne este îngăduit aici – dobândim deja o privire prealabilă asupra conceptului de ştiinţă al lui Kant şi în acelaşi timp o privire asupra reprezentărilor fundamentale, care sunt încă valabile în fizica contemporană şi nu doar aici exclusiv.

În cadrul operei, un scurt paragraf este luat ca premisă şi este tradus: *Definitiones*. Ele privesc *quantitas materiae*, *quantitas motus*, forţa şi, înainte de toate, *vis centripeta*. Apoi urmează încă un *Scholium* care cuprnde seria determinărilor conceptuale principale asupra timpului absolut şi relativ, a spaţiului absolut şi relativ, a locului absolut şi relativ şi în sfârşit asupra mişcării absolute şi relative. Apoi urmează un paragraf, care este tradus: *Axiomata, sive leges motus*, «Principiile sau legile mişcării». Cu acesta se încheie conţinutul propriu-zis al operei; ea este împărţită în trei cărţi. Primele două tratează despre mişcarea corpului, *de motu corporum*, cea de-a treia despre sistemul lumii, *de mundi systemate*.

Vom avea aici în vedere exclusiv primul principiu, cel al legii mişcării, pe care Newton îl aşează în capătul operei sale. El sună astfel: Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel morendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare. «Orice corp îşi conservă starea sa de repaus ori pe cea de mişcare rectilinie uniformă, dacă el nu a fost şi nu este în continuare constrâns de o forţă determinantă să-şi schimbe această stare». Această lege se numeşte legea conservării (sau, mai puţin fericit: *lex inertiae*, legea inerţiei).

A doua ediţie a operei a fost publicată încă din timpul vieţii lui Newton, în anul 1913, de către Cotes, profesor pe atunci de astronomie la Cambridge şi a fost înzestrată cu o introducere detaliată. Aici Cotes scrie cu privire la această lege fundamentală: naturae lex est ab omnibus recepta philosophis, «este o lege a naturii admisă de toţi cercetătorii (Forschern)».

Cine studiază fizica în prezent îşi poate doar anevoie face o impresie adecvată cu privire la această lege. Noi o luăm ca pe ceva

de la sine înţeles şi aceasta numai în cazul în care îi acordăm n general atenţie şi ştim ceva despre ea, anume faptul că şi măsura în care ea este o lege fundamentală. Şi cu toate acestea, cu o sută de ani înainte ca Newton să fixeze legea în această formă în capătul fizicii, ea era încă necunoscută. Newton, la rândul său, nu a descoperit-o el însuşi, ci înaintea sa, Galilei a îmbunătăţit-o deja în ultimele sale lucrări şi a articulat-o expres nu doar o singură dată. Cel dintâi, profesorul genovez Baliani a articulat legea descoperită ca lege universală, Descartes a admis-o în ale sale *Principia philosophiae* şi a încercat apoi să o întemeieze; la Leibniz ea joacă rolul unei legi metafizice (v. Gerh. IV, 518, către Bayle).

Această lege era, până în veacul al XVII-lea, departe de a fi de la sine înţeleasă. Un mileniu şi jumătate înainte ea era nu numai necunoscută, ci natura şi fiinţarea în genere erau percepute într-un mod pentru care această lege nu avea nici un sens. În descoperirea acestei legi şi în fixarea ei (Ansetzung) ca lege fundamentală se produce o transformare radicală (Umwalzung), proprie majorităţii gândirii umane şi care oferă mai întâi terenul pentru trecerea de la reprezentarea ptolemeică la cea copernicană a naturii în întregul ei. Fireşte că legea conservării şi determinarea ei îşi au precursorul lor în antichitate. Democrit (sec. V-IV) gândeşte în câteva privinţe certe conform acestei tendinţe. Între timp s-a stabilit, de asemenea, ferm că epoca lui Galilei şi Galilei însuşi aveau cunoştiinţe în parte mijlocit, în parte nemijlocit, de concepţiile lui Democrit. Însă cum se potriveşte acest fapt cu cele gândite de timpuriu şi deja prezente la filosofii mai vechi: se observă mai întâi dacă lucrul a fost gândit deja anterior. Kant s-a exprimat odată foarte lămurit cu privire la acest fapt fundamental în istoria spiritului, atunci când i s-a reproşat din partea contemporanilor, după apariţia operei sale capitale, faptul că el a expus ceea ce Leibniz afirmase «deja». Pentr a-l combate pe această cale pe Kant, Profesorul Eberhard (un partizan al şcolii wolff-leibniziene) a întemeiat la Halle o anumită publicaţie, «Philosophische Magazin». Critica

adresată lui Kant era în acelaşi timp într-atât de superficială şi arogantă încât ea a avut în rândul publicului obişnuit un larg răsunet. Când această agitaţie s-a înteţit, Kant s-a decis pentru o „activitate dezgustătoare“, anume o scriere polemică cu titlul: «Despre descoperirea, după care noua şi completa critică a raţiunii pure trebuie să devină de prisos datorită uneia mai vechi«. Scrierea debutează astfel:

«Domnul Eberhard a făcut descoperirea că filosofia *leibniziană* conţine şi ea o critică a raţiunii, asemenea celei mai noi, critică în care ea introduce, în pofida unei împărţiri precise a facultăţilor de cunoaştere, un dogmatism fundamentat şi ca urmare conţine tot ceea ce este adevărat în cea din urmă şi pe langă aceasta însă, încă o extindere fundamentată a domeniului intelectului. Cum s-ar putea lămuri acum faptul că nu s-au văzut deja de mai multă vreme aceste lucruri în filosofia marelui bărbat şi a surorii ei *wolffiene*, el nu explică; ci doar aduce la lumină cum multe descoperiri considerate noi, comentatorii pricepuţi le văd însă pe de-a întregul la cei vechi, precum a fost arătat, în loc de a le vedea acolo unde ei ar trebui să le vadă!»

Aşa stăteau lucrurile şi în vremea lui Galilei: după ce au fost concepute noi formulări ale întrebărilor, se putea citi, de asemenea, din nou, retrospectiv, Democrit; după ce Democrit a fost înţeles cu ajutorul lui Galilei, i s-a reproşat acestuia din urmă că nu a expus propriu-zis nimic nou. Toate marile cerecetări şi descoperiri nu sunt doar gândite, de cele mai multe ori, de către mai mulţi în acelaşi timp, ci ele trebuie, de asemenea, să fie gândite *din nou* prin acel unic efort de a spune despre acelaşi lucru într-adevăr acelaşi lucru.

d) Expunerea experienţei greceşti a naturii în opoziţie cu cea modernă

d1) Experienţa naturii la Aristotel şi Newton

Cum se raportează legea fundamentală amintită la înţelegerea anterioară a naturii? Reprezentarea dominantă până în veacul al XVII-lea, a naturii în întregul ei («a lumii») era determinată de filosofia platonică şi cea aristotelică; îndeosebi gândirea conceptual ştiinţifică era orientată de reprezentările conceptuale şi principiile fundamentale pe care Aristotel le expusese în prelegerile sale asupra fizicii şi asupra boltei cereşti şi care fuseseră preluate în scolastica medievală.

Din acest motiv, trebuie să accedem pe scurt la reprezentările fundamentale ale lui Aristotel pentru a putea evalua proporţiile răsturnării ce a fost exprimată în prima lege newtoniană. Este necesar, de aceea, să ne eliberăm de prejudecata de a ne apropia direct de Aristotel prin critica incisivă a ştiinţei moderne: ca şi cum aceste expuneri ar fi doar simple concepte gândite, de care se poate lipsi orice îndreptare către lucrurile însele. Aceasta poate să fie valabil cu privire la scolastica Evului Mediu târziu, care pluteşte adeseori la voia întâmplării, pur dialectic, în descompunerile goale de conţinut ale conceptelor. Lucrul nu este însă valabil pentru Aristotel însuşi. El se străduia mai curând , la vremea sa, tocmai pentru ca gândirea, întrebarea şi expresia să fie mereu un λέγειν ὁμολογούμενα τοῖς φαινομένοις; *De caelo* Γ 7, 306 a 6 «ceva care să afirme lucruri care corespund cu ceea ce indică fiinţarea însăşi».

În acelaşi loc Aristotel spune expres: τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης το ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν. Am observat (p. 53f.) faptul că grecii caracterizează lucrurile ca φυσικά şi ποιούμενα, ca fiind

ceea ce se iveşte din el însuşi (von ihm selbst her hervorkommt) şi care este în acest fel situat în afară (her-gestellt), produs. Corespunzător, există o cunoaştere (Wissen) definită, ἐπιστήμη, pentru ceea ce se iveşte din sine (Hervorkommende) şi pentru ceea ce este produs (das Hergestellte). Asemenea, τέλος-ul cunoaşterii, locul unde această cunoaştere ia sfârşit, acolo unde ea se opreşte, anume *acolo unde se opreşte într-adevăr* (*woran es sich eigentlich halt*), este diferit. Conformă cu acest fapt este acea aserţiune care spune: «Ceea ce survine acolo unde se opreşte cunoaşterea producătoare (herstellende Wissen) şi acolo unde ea îşi dobandeşte în prealabil capătul său (seinen Halt nimmt) este *actul (das Werk)*, înţeles ca fiind ceea ce călăuzeşte către producere (das Herzustellende); acolo însă unde cunoaşterea se opreşte la «natură» survine το φαινομενον, ceea ce se arată în ceea ce se iveşte (was sich am Hervorkommenden zeigt); acesta din urmă deţine mereu stăpânirea şi unitatea de măsură a observării, anume a simplei prelucrări şi perceperi» (spre deosebire de operarea în vederea producerii în lucruri). Ceea ce expune aici Aristotel, ca principiu al procesului ştiinţific, nu se deosebeşte în nici o privinţă de principiile ştiinţei epocii moderne. Newton scrie (*Principia*, Liber III, regulae IV): In philosophia experimentale propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae non obstantibus contrariis hypothesibus pro veris aut accurate aut quam – proxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accurationes reddedantur aut exceptionibus abnoxiae. «În cercetarea experienţei trebuie să considerăm adevărate propoziţiile rezultate din fenomene prin inducţie, fie direct, fie foarte apropiat, dacă ele nu sunt contrazise de ipoteze opuse, până ce survin alte fenomene, prin care pot fi redacte exact sau supuse excepţiilor.»

Dar în pofida acestei poziţii asemănătoare în ceea ce priveşte procesul, orientarea fundamentală (Grundstellung) a lui Aristotel este diferită în mod esenţial de cea a lui Newton; căci lucrul care a fost ferm stabilit ca fiind ceea ce survine (Erscheinendes) nu este acelaşi în ambele părţi.

e) Esenţa proiectului matematic (experimentul căderii al lui Galilei).

Pentru noi rămâne acum întrebarea privitoare la dispunerea primului principiu, mai precis, întrebarea în ce măsură matematicul a devenit determinant.

Cum stau lucrurile în privinţa acestui principiu? El vorbeşte de un corp, *corpus quod a viribus impressis non cogitus*, un corp lăsat de către el însuşi (einem sich selbst uberlassenen Korper). Unde îl putem găsi? Un astfel de corp nu există. De asemenea, nu există vreun experiment care ar putea aduce vreodată un astfel de corp înaintea reprezentării intuitive. Va trebui să întemeiem acum ştiinţa epocii moderne într-un mod diferit faţă de creaţia conceptuală-pur dialectică a scolasticii Evului Mediu şi a ştiinţei orientate către experienţă. În locul acestora se află în capăt un astfel de principiu. El vorbeşte de un lucru care nu există (das es nicht gibt). El reclamă o reprezentare fundamentală despre lucruri care o contrazice pe cea obişnuită.

Pe o astfel de pretenţie (Anspruch) se sprijină matematicul, anume pe stabilirea unei determinări a lucrului, care nu este creată, conform experienţei, din el însuşi şi pe care se întemeiază în acelaşi timp toate determinările lucrului şi care face posibilă şi crează, ea mai întâi, spaţiul. O atare concepere fundamentală (Grundauffassung) a lucrurilor nu este nici arbitrară, nici de la sine înţeleasă. De aceea ea are nevoie să poarte o lungă dispută pentru a putea deveni dominantă. Ea are nevoie, de asemenea, de modificarea modalităţii de acces la lucruri în acelaşi timp cu dobândirea unui nou mod de gândire. Putem urmări precis istoria acestei dispute. Din ea ar putea fi desprins doar *un* exemplu. Potrivit reprezentării aristotelice, corpurile se mişcă de fiecare dată conform naturii lor, cele grele în jos, cele uşoare în sus. Dacă amândouă cad, corpurile grele cad mai repede decât cele uşoare, cele uşoare având înclinaţia de a se mişca în sus. A fost o

cunoaştere decisivă cea dobândită de Galilei, anume că toate corpurile cad la fel de repede şi că deosebirea timpurilor de cădere provine numai din rezistenţa aerului şi nu din natura internă, deosebită, a corpurilor sau din raportarea corespunzătoare la propriul lor loc. Galilei a luat ca dovadă afirmaţia sa cu privire la turnul înclinat din Pisa, unde el era profesor de matematică, adică a întrebuinţat un experiment. Aici corpurile grele nu ajungeau după căderea din turn chiar în acelaşi timp, ci cu diferenţe minore de timp; în pofida acestor diferenţe, aşadar propriu-zis *împotriva* aparenţei experienţei, Galilei a făcut aserţiunea sa. Însă martorii, în urma probei, au fost pe drept cuvânt uimiţi de afirmaţia lui Galilei şi au perseverat cu atât mai înverşunat în vechiul lor mod de a vedea. Pe temeiul acestei probe s-a intensificat opoziţia faţă de Galilei într-atât, încât el a trebuit să renunţe la profesoratul său şi să părăsească Pisa. Şi cu toate acestea, Galilei şi opozanţii săi au observat aceleaşi «fapte»; însă le-au interpretat diferit, altfel spus, aceleaşi fenomene s-au făcut vizibile în mod diferit. Ceea ce în fiecare dintre cele două cazuri a fost considerat faptă reală şi adevăr era un altfel de lucru. Amândoi au gândit ceva cu privire la acelaşi fenomen, însă ei nu au gândit în acelaşi fel şi anume nu într-o privinţă oarecare, ci în mod fundamental, privitor la esenţa corpurilor şi a naturii mişcării lor. Ceea ce Galilei a gândit în prealabil cu privire la mişcare era faptul că determinarea cu privire la faptul că mişcarea oricărui corp este rectilinie şi uniformă dacă erau excluse acele obstacole şi, de asemenea, se modifică uniform, dacă aceeaşi forţă acţionează asupra lui. În *Discorsi*, apărute în 1638, Galilei spune: Mobile super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento, jam constat ex his, quae fusius alibi dicta sunt, illius motum aequabilem et perpetuum super ipso plan futurum esse, si planum in infinitum extendatur. «Eu concep un corp proiectat pe un plan orizontal şi excluzând orice impediment: se constată astfel, ceea ce în alte locuri a fost afirmat detaliat, că mişcarea corpului pe acest plan va fi uniformă şi continuă, dacă spaţiul se extinde la infinit.»

În această afirmaţie, care poate trece drept precursorul primului principiu al lui Newton, este exprimat întru totul ceea ce noi căutam. Galilei spune: „Mobile... mente concipio omni secluzo impedimento„ «eu concep în minte un lucru capabil de a se mişca exclusiv lăsat de el însuşi». Acest «a concepe- în-minte» este acel «a se oferi o cunoaştere-de-la-sine asupra determinării lucrurilor». Este un proces pe care Platon l-a caracterizat odată cu privire la μάθησις în modul următor: ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην (*Menon* 85 d4) «ridicându-se de la sine şi preluând cunoaşterea din sine însuşi«.

În acest «mente concipere» a fost reunit ca atare, în mod prealabil, ceea ce trebuie să fie determinat unitar pentru fiecare corp, anume pentru calitatea lui de corporal (die Körperhaftigkeit). Toate corpurile sunt asemenea. Nici o mişcare nu este privilegiată. Fiecare loc este echivalent cu oricare altul, fiecare moment al timpului cu oricare moment al timpului. Fiecare forţă se determină doar conform cu ceea ce produce în modificarea mişcării – înţeleasă ca mişcare a locului. Toate determinările cu privire la corpuri sunt înscrise într-o schemă (Grundriss), potrivit căreia procesul naturii (Naturvorgang) nu este nimic altceva decât determinarea spaţio-temporală a mişcării punctelor de masă. Această schemă a naturii circumscrie în acelaşi timp domeniul ei ca fiind unul pretutindeni uniform.

Dacă vom avea sub ochi tot ceea ce a fost afirmat, vom fi capabili să înţelegem mai precis esenţa matematicului. Până acum, ea rămânea într-o caracterizare generală, drept o luare la cunoştiinţă a ceea ce se oferă din sine însuşi, adică a ceea ce se deţine deja. Cuprindem acum determinarea esenţială mai cuprinzătoare a matematicului în câteva puncte:

1. Matematicul este, ca *mente concipere*, un *proiect* ivit în exterior asupra lucrurilor cu privire la caracterul lor de lucru. Proiectul deschide mai întâi un domeniu de valabilitate în care lucrurile, adică faptele, se arată.

2. În acest proiect a fost dispus ceea ce este considerat drept propriu pentru lucruri, ca fiind ceea *ce* şi modul *cum* trebuie să fie apreciat în prealabil. O astfel de apreciere şi considerare se numeşte în greacă ἀξιόω. Determinările şi afirmaţiile prevăzute în proiect sunt ἀξιώματα. Din acest motiv, Newton îşi intitulează paragraful în care el stabileşte determinările fundamentale ale lucrurilor: *Axiomata, sive leges motus*. Proiectul este axiomatic. Întrucât fiecare cunoştiinţă şi cunoaştere preluată şi dispusă în proiectul matematic este cea care dispune în prealabil lucrurile pe temeiul ei. Axiomele sunt propoziţii-întemeietoare (Grund-sätze).

3. Proiectul matematic este, ca proiect axiomatic, accedere prealabilă (*Vor-ausgriff*) la esenţa lucrurilor, a corpurilor şi prin acest fapt a fost prevăzut *schematic* modul cum fiecare lucru şi fiecare raportare la lucru este constituită pentru fiecare dintre ele.

4. Această schemă oferă în acelaşi timp unitatea de măsură pentru delimitarea *domeniului* ce cuprinde în prealabil toate lucrurile aparţinând acestei esenţe. Natura nu mai este acum ceea ce, ca putere (Vermögen) internă a corpului, îi determină acestuia forma mişcării şi locul său. Natura este acum proiectul axiomatic al domeniului schiţat al raportului de mişcare spaţio-temporal uniform, în care, inserate şi ancorate, corpurile pot să devină un singur corp.

5. Domeniul naturii, determinat axiomatic în proiect prin schema sa, reclamă acum, de asemenea, pentru corpurile şi corpusculele ce se pot găsi în el, *un mod de acces* (*eine Zugangsart*), care să fie doar el adecvat obiectelor predeterminate axiomatic. Modul întrebării (Befragung) şi al determinării naturii conforme cunoaşterii a fost reglementat acum nu numai prin intermediul opiniilor şi conceptelor tradiţionale. Corpurile naturii sunt numai în modul în care se *arată* în domeniul proiectului. Lucrurile se arată acum numai în relaţiile, locurile şi momentele timpului, ale măsurilor masei şi ale forţelor eficiente. Modul cum

ele se arată este indicat prin proiect; de asemenea, acesta din urmă determină, din acest motiv, primirea (Hinnahmen) şi recunoaşterea (Erkündung) a ceea ce se arată, experienţa, *experiri*. Deoarece recunoaşterea este acum determinată în prealabil prin schema proiectului, întrebarea poate fi surprinsă în faptul că ea dispune dinainte condiţiile în care natura trebuie să răspundă într-un fel sau altul. Pe temeiul matematicului, *experienţa* ajunge experiment în sensul modern al cuvântului. Ştiinţa epocii moderne este experimentală pe temeiul proiectului matematic. Impulsul experimental către fapte este o consecinţă necesară a saltului matematic prealabil deasupra tuturor faptelor. Acolo unde acest salt este însă abandonat sau slăbit, faptele nefiind încă adunate în sine, se naşte pozitivismul.

6. Deoarece proiectul îşi dispune propriul său înţeles conform cu uniformitatea tuturor corpurilor după spaţiu, timp şi raporturile de mişcare, el face posibilă şi reclamă în acelaşi timp, ca mod esenţial al determinării corpurilor, aceeaşi măsură curentă şi anume măsurarea numerică. Modul proiectului matematic al corpului newtonian conduce la formarea unei «matematici» determinate într-un sens riguros. Faptul că matematica a devenit acum un instrument al determinării esenţiale nu constituie temeiul noii forme a ştiinţei epocii moderne. Ci mai curând: faptul că o matematică, cu alte cuvinte, o astfel de piesă poate şi trebuie să intre în joc, este *consecinţa* proiectului matematic. Întemeierea geometriei analitice de către Descartes, întemeierea calculului fluxional de către Newton, întemeierea, contemporană ei, a calculului diferenţial de către Leibniz, toate aceste inovaţii, acest matematic în sens riguros, a fost mai întâi posibil şi înainte de toate necesar pe temeiul schemei matematice a gândirii în genere.

Am cădea fireşte într-o mare eroare, dacă am considera că prin caracterizarea dată a transformării radicale a ştiinţei naturii de la cea antică către cea a epocii moderne şi prin circumscrierea mai precisă a esenţei matematicului am dobândit deja o imagine despre ştiinţa reală însăşi.

Ceea ce am putea obţine este doar traiectul în al cărui parcurs mai întâi întregul domeniu al punerii întrebărilor şi al probelor, al instituirii legilor şi al închiderii noului orizont al fiinţării se desfăşoară. În cadrul acestei poziţii matematice rămâne deschisă întrebarea cu privire la esenţa spaţiului şi timpului, a mişcării şi a forţei, a corpului şi a materiei. Aceste întrebări primesc acum mai întâi o limpezime sporită: de pildă, întrebarea dacă mişcarea este cuprinsă satisfăcător prin determinarea ei ca «schimbare a locului». Cu privire la conceptul de forţă se ridică întrebarea dacă este suficientă reprezentarea forţei doar sub forma cauzei eficiente exterioare. În ceea ce priveşte principiul mişcării, legea inerţiei, se pune întrebarea dacă ea nu este subordonată uneia mai generale, anume legii conservării forţei, care a fost determinată la rândul ei privitor la *întrebuinţare* (*Verbrauches*) şi *utilizare* (*Aufwandes*), adică la *activitate* (*Arbeit*) – titlul unei noi reprezentări fundamentale care pătrunde de acum în cercetarea naturii şi îşi revelă un ecou surprinzător în cadrul economic, în «calculul» în vederea rezultatului. Toate acestea se desăvârşesc în interiorul şi conform concepţiei matematice fundamentale. Rămâne de ridicat în această privinţă întrebarea privitoare la determinarea mai apropiată a raportării matematicului la experienţa intuitivă a lucrului dat şi la el însuşi. Astfel de întrebări sunt până acum deschise. Ele au fost redescoperite în demnitatea punerii lor prin rezultatele şi progresele ştiinţifice. Una dintre aceste întrebări arzătoare priveşte dreptul şi limitele formalismului matematic faţă de cercetarea unei naturi dată prin întoarcerea nemijlocită la intuitiv.

Dacă am înţeles ceva din ceea ce a fost spus până acum, atunci se va vedea că întrebarea amintită nu poate fi decisă pe calea unui sau – sau (einer Entweder – Oder), ori formalism ori determinare nemijlocit intuitivă a lucrului, căci modul şi orientarea proiectului matematic decid în privinţa relaţiei posibile la experimentalul intuitiv şi reciproc. Înaintea întrebării privitoare la relaţia dintre formalismul matematic şi intuiţia naturii se află

întrebarea de principiu cu privire la dreptul şi limitele matematicului în genere în interiorul unei atitudini fundamentale faţă de fiinţarea în întregul ei. Doar în această privinţă a avut pentru noi examinarea matematicului o semnificaţie.

ANEXA II

MARTIN HEIDEGGER

f) Descartes: cogito sum; eul ca subiectum privilegiat[1]

Se dispune în mod obişnuit începutul filosofiei moderne odată cu Descartes (1596-1650). El a trăit o generaţie mai târziu decât Galilei. În opoziţiile cu încercările care apar uneori de a plasa acest început al filosofiei moderne odată cu Meister Eckhart sau în timpul care îl desparte de Descartes, trebuie să ne ţinem ferm de această dispunere. Întrebarea este însă numai cum trebuie înţeleasă filosofia însăşi a lui Descartes. Faptul că formarea principiilor *Dasein*-ului epocii moderne se desăvârşeşte într-un mod referenţial în Franţa, Anglia şi Olanda, nu este o întâmplare, tot atât de puţin ca şi faptul că Leibniz şi-a dobândit impulsurile sale hotărâtoare în perioada popasului său parizian (1672-1676). Doar pentru faptul că el a călătorit prin această lume, mărimea sa proprie şi-a estimat cu adevărat superioritatea prin faptul că el a fost capabil să dispună primul principiu în vederea depăşirii ei.

Imaginea comună despre Descartes şi filosofia sa este următoarea: în Evul Mediu filosofia stătea – dacă ea persista în

---

[1] Textul de faţă cuprinde traducerea subparagrafului f_2) Descartes: cogito sum; Ich als ausgezeichnetes subiectum din f) Der metaphysische Sinn des Mathematisches al §5: Die neuzeitliche mathematische Wissenschaft und die Entstehung einer Kritik der reinen Vernunft (v. *Anexa* I), *Die Frage nach dem Ding*, pp. 76-82.

genere în sine – sub stăpânirea exclusivă a teologiei şi cădea în descompunerea simplă a conceptelor şi în dezbaterea părerilor şi aserţiunilor tradiţionale; ea a încremeneit într-o ştiinţă de şcoală care nu mai pretindea oamenilor nimic şi care era incapabilă să mai examineze realitatea în întregul ei. Atunci a apărut Descartes şi a eliberat filosofia din această închisoare nedemnă. Descartes a început prin a se îndoi de tot; dar această îndoială se lovea în cele din urmă de ceva de care el nu se mai putea îndoi; căci prin faptul că cel care se îndoieşte (der Zweifler) se îndoia într-adevăr, el nu putea să se îndoiască de faptul că el, cel care se îndoieşte, este şi trebuie să fie prezent, şi din acest motiv el poate, în genere, să se îndoiască. Prin faptul că eu mă îndoiesc mie trebuie imediat să-mi revină faptul că «eu sunt»; «Eul» (das Ich) este, corespunzător cu acest fapt, neîndoielnicul (das Unbezweifelbare). Prin faptul că Descartes, cel care se îndoieşte, a constrâns oamenii să se îndoiască, el i-a condus către faptul de a se gândi pe ei înşişi, «eul» lor. Astfel «eul» a fost explicat ca subiectivitate umană, drept centru (Mittelpunkt) al gândirii. De aici a izvorât punctul de vedere al eului (der Ichstandpunkt) în timpul epocii moderne şi subiectivismul său. Filosofia însăşi a trebuit să ajungă la o examinare în care începutul filosofiei trebuia pus la îndoială, o reflecţie asupra cunoaşterii (Erkenntnis) înseşi şi a posibilităţii ei. Aşadar, înaintea unei teorii a lumii trebuie să fie stabilită o teorie a cunoaşterii. Teoria cunoaşterii va fi în continuare fundamentul filosofiei şi acest fapt constituie deosebirea dintre filosofia modernă şi cea medievală. De asemenea, de atunci, încercările de înnoire a scolasticii tind să detecteze în sistemul lor o teorie a cunoaşterii sau ele o urmează acolo unde ea lipseşte pentru a o face întrebuinţabilă pentru timpul epocii moderne. În mod corespunzător, Platon şi Aristotel au fost răstălmăciţi ca teoreticieni ai cunoaşterii.

Această istorie a lui Descartes care a venit, s-a îndoit, a devenit din acest motiv subiectivist şi a întemeiat astfel teoria

cunoaşterii oferă o imagine comună; însă ea este, dacă o privim mai de sus, doar un prost roman – şi nu o istorie în care mişcarea fiinţei să poată deveni vizibilă.

Opera principală a lui Descarte poartă titlul: *Mediatationes de prima philosophia* (1641). *Prima philosophia*: aceasta este πρώτη φιλοσοφία a lui Aristotel, este întrebarea ce este fiinţa fiinţării în forma întrebării privitoare la calitatea de lucru a lucrului. *Meditationes de metaphysica* – nu de teoria cunoaşterii. Pentru întrebarea privitoare la fiinţa fiinţării (pentru categorii) se formează propoziţia, aserţiunea, firul conducător. (Despre temeiul priorităţii *certitudinii*, conceput autentic din punctul de vedere al istoriei metafizicii, care face posibilă recepţionarea şi desfăşurarea metafizică a matematicului – creştinismul şi *certitudinea mântuirii*, asigurarea unicului ca atare -, nu va trebui să tratăm aici.)

Teoria lui Aristotel a fost preluată în Evul Mediu într-un mod cu totul determinat. Acest Aristotel «medieval» era supus în timpul scolasticii târzii prin intermediul şcolilor filosofice spaniole, în special prin iezuitul Suarez, unei interpretări cuprinzătoare. Descartes îşi primeşte prima şi fundamentala sa educaţie filosofică la iezuiţi, în La Flèche. În titlul operei sale principale aceste fapte sunt amândouă exprimate, anume controversa cu această tradiţie şi voinţa de a repune din nou întrebarea privitoare la fiinţa fiinţării, la calitatea de lucru a lucrului, la substanţă.

Însă toate acestea se petrec în mijlocul unei vremi în care deja de un secol matematicul se înfăţişa din ce în ce mai mult ca trăsătură fundamentală a gândirii şi constrângea recunoaşterea clarităţii, într-un timp care se deschidea cu forţa, conform acestui proiect liber al lumii, către un nou asalt asupra realităţii. Nu este prezent aici nimic din vreun scepticism, nimic dintr-un punct de vedere al eului sau din subiectivitate – ci dimpotrivă, este vorba despre contrariu. Din acest motiv, înflăcărarea noii gândiri şi cercetări se îndreaptă într-acolo unde ea conduce mai întâi la o

atitudine fundamentală neclară şi obscură, năpustindu-se în răstimpuri şi deseori răstălmăcită de către ea însăşi în cea mai intimă esenţă a ei, orientată către claritate şi desfăşurare. Acest fapt înseamnă: matematicul vrea să se întemeieze pe sine însuşi în sensul propriei sale exigenţe interne; el vrea să se producă pe sine în mod expres ca unitate de măsură a *oricărei* gândiri şi să instituie din aceasta din urmă regulile. La această activitate a reflecţiei asupra matematicului în semnificaţia sa principială ia parte şi Descartes. Reflecţia, în măsura în care se referă la întregul fiinţării şi al cunoaşterii (Wissens), trebuia să devină o reflecţie asupra metafizicii. Acest la fel de originar proces în direcţia unei întemeieri fundamentale a matematicului şi a unei reflecţii asupra metafizicului caracterizează în primul rând atitudinea sa filosofică fundamentală. Ascest fapt îl putem urmări mai univoc într-o scriere timpurie neterminată, care a fost tipărită abia la jumătate de veac după moartea lui Descartes (1701). Această scriere este intitulată: *Regulae ad directionem ingenii.*

1. *Regulae* – fundament - şi axiome, în care matematicul însuşi se supune esenţei sale; 2. *ad directionem ingenii* – o întemeiere a matematicului, prin care el însuşi, în întregul său, devine etalonul (das Richtmass) pentru spiritul cercetător. În denumirea acestei reguli ca şi în privirea către determinarea internă liberă a spiritului trăsătura fundamentală matematic-metafizică este deja în mod pur, conform cu titlul, exprimată. Descartes concepe aici, pe drumul unei reflecţii asupra esenţei matematicului, gândurile unei *scientia universalis*, ştiinţa despre ceea ce, ca unul (als die Eine), este ordonat şi redus ca unitate de măsură pentru tot. Descartes întăreşte expres faptul că el nu tratează despre *mathematica vulgaris*, ci despre *mathesis universalis*.

Trebuie să renunţăm aici la prezentarea construcţiei interne şi a conţinutului principal al acestei scriei neterminate. În ea a fost definitivat conceptul modern de «ştiinţă». Numai cine a

parcurs efectiv şi vreme îndelungată cu gândul această scriere brutal de lucidă până în ungherele ei cele mai ascunse şi mai reci, va putea presupune că are deja o presimţire despre ceea ce deţine prioritatea în ştiinţa epocii moderne. Pentru a mijloci o reprezentare despre intenţia şi atitudinea scrierii, ar putea fi numite din Regula XXI numai trei propoziţii şi anume III., IV, şi V. Din ele va deveni evidentă trăsătura fundamentală a gândirii epocii moderne.

Regula III. Circa obiecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur. «În orizontul obiectelor prezente de faţă şi în raport cu ele, vor trebui dezbătute întrebările şi nu numai ceea ce alţii au crezut sau ceea ce noi înşine presupunem, ci ceea ce putem intui clar şi univoc sau ceea ce putem deduce prin paşi siguri; nimic altceva nu va putea deveni ştiinţă.»

Regula IV. Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam.

«Necesară este metoda, pentru a putea ajunge pe urmele adevărului lucrurilor.»

Această regulă nu are în vedere locul comun, potrivit căruia o ştiinţa trebuie să-şi aibă metoda ei, ci vrea să spună că regula, procesul, altfel spus, modul în care suntem în genere pe urmele (μέθοδος) lucrurilor, decide de la bun început ceea ce urmărim în realitate în lucruri.

Metoda nu este o piesă între altele a ştiinţei, ci fondul fundamental din care se determină înainte de toate ceea ce poate deveni obiect şi modul cum devine astfel.

Regula V. Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium

cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus. «Procesul, în întregul său, consistă în ordonarea şi împărţirea celui după care privirea pătrunzătoare a spiritului trebuie să fie ordonată pentru a găsi adevărul. Vom respecta un astfel de proces numai dacă vom reduce propoziţiile complexe şi obscure într-un mod treptat la cele mai simple şi apoi vom încerca să accedem la cunoaştere, dintr-o privire, de la cele mai simple între toate propoziţiile, urmând aceleaşi trepte.»

Decisiv rămâne felul şi modul cum se dobândeşte această reflecţie asupra matmaticului prin controversa cu metafizica tradiţională (*prima philosophia*) şi modul cum, pornind de aici, se determină soarta viitoare şi forma filosofiei epocii moderne.

Esenţei matematicului ca proiect îi aparţine axiomaticul, instituirea de principii, pe care se întemeiază tot ceea ce decurge mai departe în mod inteligibil. Dacă matematicul în sensul unei *mathesis universalis* trebuie să configureze şi să întemeieze întreaga cunoaştere, atunci el are nevoie de plasarea unei axiome privilegiate.

Ea trebuie 1. să fie prima în mod absolut, în sine şi din sine inteligibilă, *evidens*, adică absolut certă. Această certitudine decide în privinţa adevărului ei. 2. axioma superioară trebuie să stabilească ferm, în prealabil, ca axiomă matematică asupra fiinţării în întregul ei, ceea ce se numeşte «fiinţare» şi ce se numeşte «a fi», de unde şi în ce mod se determină calitatea de lucru a lucrului. Conform tradiţiei, acest lucru se produce pe firul conducător al propoziţiilor. Dar până acum propoziţie a fost numit ca atare numai ceea ce se prezenta oarecum de la sine însuşi. Propoziţia simplă asupra lucrului prezent în mod imediat conţine şi reţine ceea ce lucrurile sunt. Propoziţia este, ca şi lucrurile de faţă, recipientul prezent al fiinţei (der vorhandene Behalter des Seins).

Doar pentru atitudinea pur matematică nu poate să fie dat nici un lucru în prealabil. Propoziţia nu poate să fie una oarecare. Propoziţia trebuie ea însăşi să fie aşezată la temeiul său. Ea trebuie

să fie un principiu, să fie principiul în mod absolut. Va trebui atunci găsit un astfel de principiu al tuturor propoziţilor, anume o propoziţie în care cel despre care se vorbeşte, *subiectum* (ὑποκείμενον) să nu fie luat din altă parte. Ceea ce stă la bază (das Unterliegende) trebuie să fie aşezat şi va trebui să rezulte ca atare din această propoziţie originară. Numai în acest mod este *subiectum* un *fundamentum absolutum*, o aserţiune pură, matematicul şi principialul ca atare, fundamentul, baza şi ca *fundamentum absolutum*, în acelaşi timp, *in concussum* şi, din acest motiv, neîndoielnic, absolut cert. Deoarece acum matematicul s-a instituit pe sine însuşi ca principiu al oricărei cunoaşteri (Prinzip alles Wissen), trebuie ca întreaga cunoaştere de până acum să fie în mod necesar pusă sub semnul întrebării, abstracţie făcând de faptul dacă ea este trainică sau nu.

Descartes nu se îndoieşte, deoarece el este un sceptic, ci el trebuie să devină cel care se îndoieşte, deoarece el instituie matematicul ca temei absolut şi caută un suport corespunzător pentru întreaga cunoaştere. Este acum necesar nu numai de a găsi un principiu pentru domeniul naturii, ci principiul absolut prim şi suprem pentru fiinţa fiinţării în genere. Acest principiu pur matematic nu poate avea şi îngădui nimic înaintea sa, care i-ar putea fi astfel oferit în mod anterior. Dacă ceva este oferit în genere, atunci aceasta este *propoziţia* (der Satz) ca *atare*, adică «dispunerea» (das Setzen), dispunerea în sensul gândirii care se exprimă. Dispunerea, propoziţia, se deţin numai pe ele însele drept ceea ce poate să fie dispus. Acolo unde gândirea se gândeşte pe sine însăşi, ea este mai întâi pur matematică, anume o recunoaştere a ceea ce avem deja. Întrucât gândirea şi dispunerea se îndreaptă către ele însele, ele se află întrepătrunse după cum urmează: *un lucru cu privire la care* (Woruber) poate fi exprimat întotdeauna ceva într-un sens oarecare, constituie de fiecare dată o exprimare în care aceasta din urmă şi gândirea sunt un «eu gândesc». Gândirea *este* întotdeauna sub forma lui «eu gândesc», *ego cogito*.

În consecinţă: eu sunt, *sum*; *cogito, sum* – este certitudinea supremă consistând nemijlocit în propoziţie ca atare. În «eu dispun» (ich setze) «eu» este considerat drept cel care dispune (das Setzende) presupus drept ceea ce este deja prezent (das schon Vorliegende), altfel spus, ca fiinţare. Fiinţa fiinţării se determină din «eu sunt» ca certitudine a dispunerii.

Forma pe care propoziţia o are uneori: «cogito ergo sum» trezeşte neînţelegerea că ar fi vorba aici de o deducţie. Acest fapt nu se produce şi nu poate să se producă; căci această deducţie ar trebui să aibă ca premisă majoră: *id quod cogitat, est*; ca premisă minoră: *cogito*, drept concluzie: *ergo sum*. Dar ceea ce stă ca premisă majoră ar trebui fie o generalizare formală a ceea ce se află în propoziţie: *cogito sum*. Descartes însuşi întăreşte faptul că ea nu este o deducţie. *Sum* nu este o consecinţă rezultată din gândire, ci dimpotrivă, temeiul, *fundamentul* ei. Esenţa *dispunerii* (Setzen) consistă în propoziţie: eu dispun; aceasta este o propoziţie care nu se orientează spre un dat prealabil, ci oferă numai, din ea însăşi, ceea ce se află în ea. În ea se află: *eu* dispun (*ich* setze); eu sunt cel care dispune şi gândeşte. Această propoziţie are proprietatea că lucrul pe care ea îl exprimă, *subiectum*-ul, ea îl dispune drept prim înaintea tuturor celorlalte. Ceea ce ea dispune este în acest caz «eul». Eul este *subiectum*-ul principiului prim. Eul este din acest motiv un *principiu* privilegiat – ὑποκείμενον, *subiectum* – *subiectum*-ul dispunerii ca atare. De aici rezultă faptul că din acel moment eul a fost afirmat în mod privilegiat ca *subiectum*, ca «subiect«. Caracterul de *ego* înţeles drept ceea ce în mod privilegiat este mereu deja de faţă rămâne neobservat. În locul său se determină subiectivitatea subiectului din calitatea de eu (Ichheit) a lui «eu gândesc». Faptul că «eu» caracterizează lucrul care pentru reprezentare constituie ceea ce este propriu-zis deja de faţă («obiectiv»-ul în sens contemporan), se află nu într-un punct de vedere oarecare al eului sau într-o îndoială subiectivistă, ci în supremaţia esenţială, iar el determină radicalizarea ordonată a matematicului şi axiomaticului.

Acest «eu» stabilit pe temeiul matematicului ca *subiectum* privilegiat nu este, propriu-zis, deloc ceva «subiectiv», sub forma unei proprietăţi întâmplătoare a unui om particular. Acest «subiect», privilegiat în «eu gândesc», eul, este apreciat mai întâi în mod subiectivist dacă esenţa sa nu mai este înţeleasă, adică nu mai este desfăşurată din provenienţa sa, conform fiinţei.

Până la Descartes, a fost considerat drept «subiect» fiecare lucru prezent în mod nemijlocit pentru sine (jedes für sich vorhandene Ding); acum însă «eul» devine subiectul privilegiat, acela prin raportare la care restul lucrurilor se determină ca atare. Deoarece ele – dn punct de vedere matematic – îşi menţin calitatea lor de lucru (ihre Dingheit) înainte de toate prin raportare întemeiatoare la principiul suprem şi la subiectul acestuia (eu), ele sunt în mod esenţial ceea ce stă drept un altul în relaţie cu «subiectul», şi faţă de care se află dispus opozitiv ca *obiectum*. Lucrurile însele devin «obiecte».

Cuvântul «subiectum» trece acum printr-o transformare a semnificaţiei lui; căci până atunci *obiectum* desemna ceea ce este proiectat în afară în simpla reprezentare de sine: eu îmi reprezint un munte de aur. Acest reprezentat – un *obiectum* în limba Evului Mediu – este după întrebuinţarea contemporană al limbii ceva pur «subiectiv»; căci un «munte de aur» nu există «obiectiv», în sensul întrebuinţării modificate a limbii. Răsturnarea semnificaţiilor cuvintelor *subiectum* şi *obiectum* nu este o simplă problemă a întrebuinţării limbii; este o transformare fundamental-radicală a *Dasein*-ului, anume a deschiderii fiinţei fiinţării, pe temeiul dominării *matematicului*. Este *o porţiune a drumului* istoriei propriu-zise, *în mod necesar ascunsă ochiului obişnuit*, care este întotdeauna istoria capacităţii fiinţei de a se deschide (die Öffenbarkeit des Seins) sau nu este nimic.

CUPRINS